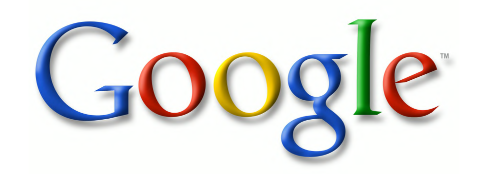





600086547-



COURS DE L'HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE
MODERNE

PAR

M. VICTOR COUSIN

Nouvelle édition, revue et corrigée

PREMIÈRE PARTIE
TOME II
(Cours de 1815 à 1820)

Histoire des derniers systèmes de la philosophie moderne sur les idées du vrai, du beau et du bien.

Fragments relatifs aux leçons précédentes.

PARIS

LADRANGE
19, QUAI DES AUGUSTINS.

DIDIER
35, QUAI DES AUGUSTINS.

1846

OEUVRES

DE M. COUSIN

COURS DE L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE

(Cours de 1815 à 1820).

II

Imprimerie de Fournier, rue Saint-Benoît, 7.

HISTOIRE
DES DERNIERS SYSTÈMES
DE LA
PHILOSOPHIE MODERNE
SUR LES IDÉES
DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN.

Année 1817-1818.

DISCOURS

PRONONCÉ A L'OUVERTURE DU COURS
LE 4 DÉCEMBRE 1817 [1].

Deux époques dans l'histoire de la philosophie : l'époque antique et l'époque moderne ou cartésienne. — L'esprit du cartésianisme se développe surtout dans le XVIII[e] siècle. Caractère général de la philosophie de ce siècle : analyse de la pensée. — École anglo-française, école écossaise et école allemande. — En s'adressant à ces trois écoles, on peut obtenir une analyse plus complète de la pensée. Éclectisme. — Objet spécial du cours de cette année : application des principes ici exposés à l'examen des derniers systèmes du XVIII[e] siècle sur les idées du vrai, du beau et du bien.

L'histoire de la philosophie, comme celle de l'huma-

1. Ce discours est le développement de celui du 5 décembre de l'année

nité elle-même, se partage en deux grandes époques, l'époque antique et l'époque moderne.

La philosophie grecque, avec ses développements riches et variés, forme à elle seule la première époque; car, pour remonter plus haut, les renseignements nous manquent tout à fait ou sont très-insuffisants : on quitte alors le champ de l'histoire pour entrer dans celui des conjectures[1]. C'est dans la Grèce, au génie d'un peuple libre, ami du vrai, du beau et du bien, que s'allume ce flambeau qui, après avoir brillé avec éclat pendant plusieurs siècles et produit de son dernier reflet l'école d'Alexandrie, vient s'éteindre peu à peu dans la nuit du moyen âge.

La seconde époque commence à Descartes, c'est-à-dire au XVII[e] siècle. Celui qui précède exprime en quelque sorte les premiers efforts, les pénibles tâtonnements d'un homme qui, au sortir d'un long sommeil, chercherait à se reconnaître et à renouer son existence présente à son existence passée. C'est seulement au XVII[e] siècle que l'esprit philosophique se ressaisit lui-même et commence une nouvelle carrière, celle où nous marchons encore aujourd'hui.

En quoi consiste cet esprit philosophique que le moyen

précédente, t. I[er], p. 231. C'était d'ailleurs un discours improvisé comme toutes les autres leçons, et nous nous sommes borné à corriger et à polir un peu la rédaction des élèves de l'École normale.

1. Il ne faut pas oublier que nous parlions ainsi à la fin de 1817, avant les Mémoires de Colebrooke et les autres travaux qui ont fait connaître la philosophie de l'Orient. Le même préjugé se retrouve dans un des fragments annexés à ce volume et qui a pour titre : *Du vrai commencement de la philosophie*. D'autres vues commencent à paraître dans les cours de 1828 et 1829, 2e série, t. II, *Esquisse d'une histoire générale de la philosophie*, leç. V[e] et VI[e] sur la philosophie indienne.

âge avait étouffé [1], et qui, après avoir repris et essayé peu à peu ses forces au XVI[e] siècle, reparaît enfin ferme et assuré au XVII[e]? C'est l'esprit de libre examen appliqué aux choses de la raison. Grâce à cet esprit, la philosophie se dégage des liens de la théologie et aspire à devenir une science indépendante, fondée sur la seule autorité de la raison. Ainsi entendue, la philosophie n'était pas une science nouvelle dans le monde, car l'antiquité en avait fourni un exemple éclatant. Descartes n'a fait que rendre à l'humanité la philosophie que la Grèce lui avait donnée, mais avec un caractère nouveau qui sépare, ou du moins qui distingue la philosophie moderne de celle de l'antiquité : ce caractère est la méthode.

Dans les premiers âges de la philosophie l'hypothèse domine, l'hypothèse, c'est-à-dire l'absence de la méthode [2]. Je ne veux pas dire que dans la philosophie ancienne la méthode ait toujours manqué, ni que dans la philosophie moderne l'hypothèse ait tout à fait cessé.

1. On en était alors en France à l'égard de la philosophie scholastique à l'ignorance et aux déclamations du XVIII[e] siècle. Depuis, la scholastique comme le moyen âge ont repris la place qui leur appartient dans l'histoire de la philosophie et dans celle de l'humanité. Voyez 2[e] série, t. II, *Esquisse d'une histoire générale de la philosophie*, leç. IX[e], sur la scholastique, l'*Introduction aux Œuvres inédites d'Abélard*, in-4°, ou *Fragments philosophiques*, t. III, *philosophie scholastique*.

2. Il y a bien ici quelque exagération. Mais je prie qu'on se rappelle ce qu'était alors parmi nous l'étude de la philosophie ancienne. Platon passait pour un rêveur sublime. On ne connaissait d'Aristote que sa politique et son histoire naturelle. Le nom de l'école d'Alexandrie était presque ignoré. Nul travail de quelque intérêt et de quelque valeur n'avait paru depuis un demi-siècle sur un point quelconque de philosophie grecque. Grâce à Dieu, quelques années après, tout était changé en France, et la philosophie ancienne y est aujourd'hui aussi cultivée qu'en Hollande et en Allemagne.

Socrate est là pour démentir la première assertion, et Descartes lui-même, le père de la philosophie moderne, peut malheureusement réfuter la seconde. Mais on ne peut nier que la philosophie grecque, trop inexpérimentée pour se défier d'elle-même, n'ait cherché la vérité avec l'ardeur et l'audace de la jeunesse, sans faire grande attention à la route qu'elle prenait, et sans comprendre qu'un résultat n'est véritablement acquis à la science qu'autant qu'on a démontré la légitimité des procédés par lesquels on l'a obtenu. D'un autre côté, la scholastique ne pouvait appuyer ses travaux sur un examen sévère et approfondi de nos moyens de connaître : son point de départ était ailleurs. De là, dans l'antiquité, ce caractère hypothétique qu'y présente la philosophie; de là, au moyen âge, une philosophie qui à la place de la réalité met trop souvent de creuses formules et une espèce d'algèbre, médiocre parure, triste dédommagement de la servitude de la pensée. Au contraire, le caractère propre de la philosophie moderne, le caractère que son fondateur lui a imprimé, et qu'elle a gardé plus ou moins fidèlement, mais sans jamais le perdre entièrement, c'est la méthode dans la liberté. La philosophie moderne cherche avant tout à se rendre compte des procédés qu'elle emploie, afin d'assurer la valeur et la légitimité des résultats auxquels elle aspire. Et comme après tout le nécessaire instrument de la philosophie, dans l'établissement de ses systèmes, ainsi que du genre humain dans l'acquisition de ses connaissances naturelles, c'est l'esprit humain, c'est la pensée, puisque c'est par la pensée que nous connaissons, si nous connaissons quelque chose, il s'ensuit que l'analyse de la pensée est devenue le point de

départ de la philosophie. En un mot, la psychologie est la grande méthode de la philosophie moderne.

C'est à Descartes qu'elle doit cette méthode, sans laquelle il n'y a point de salut pour elle. En effet, comment procède Descartes? Il rejette provisoirement toutes les idées qu'il a reçues jusque-là sans les contrôler, décidé à ne plus admettre que celles dont il aura vérifié et reconnu la valeur. Mais il y a une chose qu'il ne peut rejeter, même par hypothèse, dans son doute provisoire, c'est l'existence de sa pensée; car, quand même tout le reste ne serait qu'illusion et erreur, ce fait que je pense ne peut être une illusion[1]. Descartes s'arrête à ce fait, placé au-dessus du doute et des hypothèses; et c'est sur ce ferme fondement qu'il élève une philosophie nouvelle, d'un caractère à la fois certain et vivant, qui cesse d'être hypothétique comme dans l'antiquité, abstraite et morte comme au moyen âge.

Toutefois, il faut le reconnaître, la philosophie moderne n'a pas entièrement perdu et elle reprend encore quelquefois, après Descartes et dans Descartes même, ses anciennes habitudes. Il appartient rarement au même homme d'ouvrir et de parcourir la carrière, et d'ordinaire l'inventeur succombe sous le poids de sa propre invention. Ainsi Descartes, après avoir si bien posé le point de départ de toute recherche philosophique, s'égare bien vite en spéculations plus ou moins arbitraires. La vraie méthode s'efface bien plus encore et se perd même

1. Voyez t. Ier de cette Ire série, cours de 1816, leç. VIe sur le vrai sens du *Je pense, donc je suis*; 2e série, t. Ier, leç. IIe sur le rôle de Descartes dans la philosophie moderne, et t. II, leç. XIe sur l'esprit, la méthode et les idées fondamentales de l'école cartésienne.

entre les mains de ses premiers successeurs, sous l'influence toujours croissante de la méthode mathématique.

On peut distinguer deux époques dans la philosophie moderne ou dans l'ère cartésienne : l'une où la méthode, dans sa nouveauté, est trop souvent méconnue ; l'autre où l'on s'efforce au moins de rentrer ou de rester dans la voie salutaire ouverte par Descartes. A la première appartiennent Malebranche, Spinoza, Leibnitz lui-même ; à la seconde, les grands philosophes du XVIII[e] siècle.

Sans doute Malebranche est, sur quelques points, descendu très-avant dans l'observation intérieure ; mais la plupart du temps il se laisse emporter dans un monde imaginaire, et il perd de vue le monde réel [1]. Ce n'est pas une méthode qui manque à Spinoza, mais c'est la bonne : son tort est d'avoir appliqué à la philosophie la méthode géométrique [2], celle qui procède par axiomes, définitions, théorèmes, corollaires ; nul n'a moins pratiqué la méthode psychologique ; c'est là la source et la condamnation de son système. Quant à Leibnitz, on doit rendre hommage aux *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, où l'auteur tente de réfuter son adversaire en opposant observation à observation, analyse à analyse ; mais, il faut l'avouer, le génie de Leibnitz plane ordinairement sur la science [3], au lieu de s'y avancer pas à pas. Aussi les résultats auxquels il arrive ne sont-ils souvent aux yeux de la science que de brillantes hypothèses ; par

1. Voyez t. I[er], p. 56-59 ; 2e série, t. II, leç. XI[e].
2. Voyez t. I[er], leç. X[e], p. 78 ; et 2[e] série, t II, leç. XI[e].
3. Voyez t. I[er], leç. XIII[e], p. 103-104 ; 2[e] série, t. II, leç. XII[e] ; œuvres philosophiques de M. de Biran, t. I[er], préface de l'éditeur, p. 18-24 ; de la métaphysique d'Aristote, p. 115. — Voyez aussi sur Malebranche, Spinoza et Leibnitz nos *Fragments de philosophie cartésienne*.

exemple, l'harmonie préétablie, aujourd'hui reléguée parmi les hypothèses analogues des causes occasionnelles et du médiateur plastique. En général la philosophie du XVIIe siècle, faute d'appliquer avec assez de rigueur et de fermeté la méthode dont Descartes l'avait armée, n'a guère produit que des systèmes ingénieux, sans doute, hardis et profonds, mais souvent aussi téméraires et sans valeur scientifique. Il n'y a de durable que ce qui est fondé sur une saine méthode; le temps emporte tout le reste; le temps qui recueille, féconde, agrandit les moindres germes de vérité déposés dans les plus humbles analyses, frappe sans pitié, engloutit les hypothèses, même celles du génie. Il fait un pas, et les systèmes arbitraires sont renversés; les statues de leurs auteurs restent seules debout sur leurs ruines. La tâche de l'ami de la vérité est de rechercher les débris utiles qui en subsistent et peuvent servir à de nouvelles et plus solides constructions. Descartes, Malebranche et surtout Leibnitz ont semé dans leurs écrits de grandes et importantes vérités qu'il faut recueillir avec respect et reconnaissance pour les faire entrer dans une philosophie plus large à la fois et plus régulière, plus digne du génie de notre temps.

La seconde époque de l'ère cartésienne, la philosophie du XVIIIe siècle, se proposa surtout d'appliquer la méthode trouvée, mais trop négligée: elle s'attacha à l'analyse de la pensée. Désabusé de tentatives ambitieuses et stériles, et dédaigneux du passé comme Descartes lui-même, le XVIIIe siècle osa croire que tout était à refaire en philosophie, et que la seule marche à suivre, pour ne pas s'égarer de nouveau, c'était de débuter par l'étude modeste de l'homme. Au lieu donc de construire tout

d'un coup des systèmes hasardés sur l'universalité des choses, il entreprit d'examiner ce que l'homme sait, ce qu'il peut savoir; il posa comme fondement de la philosophie entière l'étude des facultés intellectuelles, de leurs limites et de leurs lois; c'était donner à la philosophie sinon sa fin, du moins son vrai commencement.

Les grandes écoles qui partagent le XVIII[e] siècle sont l'école anglo-française, l'école écossaise et l'école allemande; celle de Locke et de Condillac, celle de Reid et celle de Kant. Il est impossible de méconnaître le principe commun qui les anime, l'unité de leur méthode. Quand on examine avec impartialité la méthode de Locke, on voit qu'elle consiste dans l'analyse de la pensée, et c'est par là que Locke est un disciple, non de Bacon et de Hobbes, mais de Descartes[1]. Étudier et analyser l'entendement humain, tel qu'il est en chacun de nous, reconnaître ses forces et aussi leurs limites, tel est le problème que le philosophe anglais essaie de résoudre. Je ne veux pas juger ici la solution qu'il en donne; je me borne à bien marquer quel est pour lui le problème fondamental. Si nous passons à Condillac, le disciple français de Locke, nous le voyons se faire partout l'apôtre de l'analyse; et l'analyse ici, c'est encore, ou du moins ce devrait être la décomposition de la pensée. Nous croyons avoir prouvé[2] que nul philosophe, pas même Spinoza, ne s'est plus éloigné que Condillac de la vraie méthode expérimentale et ne s'est plus égaré dans la route des abstractions et même des abstractions verbales; mais, il faut le

1. Voyez t. II, de la 2e série, Examen de Locke, leç. XVe, avec l'*Appendice*.
2. Cours de 1816, t. Ier, leç. XVIe, p. 145. Voy. aussi, t. III, cours de 1819.

reconnaître, nul n'est plus sévère que lui à l'endroit des hypothèses, sauf à aboutir à celle de l'homme-statue. Condillac a très-infidèlement pratiqué l'analyse, mais il en parle sans cesse. L'école écossaise combat Locke et Condillac, elle les combat, mais avec leurs propres armes, avec la même méthode ; et non-seulement elle proclame cette méthode, elle la suit ; ce qu'elle attaque, c'est l'emploi de l'instrument, ce n'est pas l'instrument lui-même ; seulement elle prétend l'appliquer mieux[1]. En Allemagne, Kant se propose de mettre en lumière un élément de la connaissance humaine que la philosophie de son temps niait ou défigurait, l'élément *a priori*. Mais, pour cela, que fait-il? Il oppose une analyse plus profonde de la connaissance aux analyses incomplètes de l'école empirique ; son principal ouvrage a pour titre : *Critique de la raison pure*[2] ; c'est une critique, c'est donc encore une analyse ; la méthode de Kant n'est donc pas autre que celle de Locke et de Reid. Suivez-la jusqu'entre les mains de Fichte[3], le successeur de Kant ; là encore vous trouverez l'analyse de la pensée proclamée comme le principe de la philosophie. Kant s'était si bien établi dans le sujet de la connaissance, qu'il avait eu de la peine à en sortir, et qu'il n'en sortit même jamais légitimement. Fichte s'y enfonça si profondément qu'il s'y ensevelit, et absorba dans le *moi* humain toutes les existences comme toutes les sciences.

Il est donc impossible de méconnaître l'esprit unique

1. Tom. Ier, *passim*, particulièrement, p. 71, et p. 171 sqq. Voyez surtout t. III les leçons sur l'école écossaise.

2. Tom. Ier, Cours de 1816, leç. XIVe, p. 105 ; *ibid*. Cours de 1817, pag. 253-310 ; le cours entier de 1820, et 2e série, t. Ier, leç. XIIe.

3. Tom. Ier, p. 112 ; 2e série, t. Ier, leç. XIIe. Voyez aussi Œuvres philosophiques de M. de Biran, t. Ier, préface de l'éditeur, p. XL.

qui anime tout le XVIII[e] siècle ; ce siècle dédaigne les formules générales et vaines de l'ancienne école ; il a horreur de l'hypothèse et s'attache ou prétend s'attacher à l'observation des faits, à l'analyse de la pensée.

L'historien de la philosophie du XVIII[e] siècle a deux devoirs à remplir : le premier, de faire justice des attaques intéressées dont ce siècle a été l'objet, en montrant que sa méthode est une, et qu'elle est légitime ou scientifique; le second, de concilier les résultats différents auxquels sont arrivées les trois grandes écoles rivales en appliquant diversement la même méthode. Le dernier siècle a cité devant son tribunal toutes les opinions, toutes les doctrines, toutes les sciences ; ni la métaphysique du siècle précédent avec ses systèmes imposants, ni les arts avec leur prestige, ni les gouvernements avec leur vieille autorité, ni les religions avec leur majesté, rien n'a trouvé grâce devant lui. Quoiqu'il entrevît des abîmes au fond de ce qu'il appelait la philosophie, il s'y est jeté avec courage[1]. Ce qui fait la grandeur de l'homme, c'est qu'il préfère la vérité à lui-même. Le monde reposait dans de paisibles préjugés : le XVIII[e] siècle l'en a fait sortir ; il a déchaîné les tempêtes. L'humanité n'a marché que sur des débris, mais enfin elle a marché, et désormais nul pouvoir humain ne peut la faire retourner en arrière. Née d'hier, la philosophie moderne est déjà grande et en possession d'un long avenir. Mais quel est cet avenir? Le monde s'agite encore dans cet état de désordre où il a déjà été vu une fois[2], au

1. Rapprochez de ce jugement sur le XVIII[e] siècle celui que nous en avons porté plus tard, Cours de 1828-1829, t. II de la 2[e] série, I[re] leçon.

2. On parlait ainsi en décembre 1817, quand, à la suite des grandes guerres de la révolution, après la chute de l'empire, la charte nouvelle, contestée et attaquée par un parti puissant, laissait obscur l'avenir de la

déclin des croyances antiques, et avant le triomphe du christianisme, quand l'homme errait incertain à travers tous les contraires, sans pouvoir se reposer nulle part, livré à toutes les inquiétudes de l'esprit et à toutes les misères du cœur, fanatique et athée, mystique et incrédule, voluptueux et sanguinaire. Nos temps sont moins malheureux. Si la philosophie du XVIII[e] siècle nous a laissé le vide pour héritage, elle nous a laissé aussi un amour énergique et fécond de la vérité, capable de combler l'abîme et de remplacer ce qui a été détruit. Il faut que le XIX[e] siècle, fidèle au XVIII[e], mais différent de lui pour en être digne, trouve dans une analyse plus profonde de la pensée les principes de l'avenir, et élève enfin un édifice que puisse avouer la raison.

Ouvrier faible, mais zélé, je viens apporter ma pierre; je viens faire ma journée, je viens retirer du milieu des ruines ce qui n'a pas péri, ce qui ne peut pas périr. Ce cours est à la fois un retour sur le passé et un effort vers l'avenir. Je ne me propose ni d'attaquer ni de défendre aucune des trois grandes écoles du XVIII[e] siècle; je ne chercherai point à perpétuer et à envenimer la guerre qui les divise, en signalant complaisamment les différences qui les séparent, sans tenir compte de la communauté de méthode qui les unit. Je viens, au contraire, soldat dévoué de la philosophie moderne, ami commun de toutes les écoles qu'elle a produites, offrir à toutes des paroles de paix.

France et du monde. Depuis, l'ère de la monarchie constitutionnelle s'est clairement dessinée à nos yeux, et nous avons exposé nos espérances pour la France et pour l'humanité dans les cours de 1819 et 1820, ainsi que dans celui de 1828, 2[e] série, t. I[er], leç. XIII[e].

L'unité de la philosophie moderne réside, comme nous l'avons dit, dans sa méthode, c'est-à-dire, dans la décomposition de la pensée, méthode supérieure à ses propres résultats, car elle trouve en elle-même le moyen de rectifier les erreurs qui lui échappent, et d'ajouter indéfiniment de nouvelles richesses aux richesses acquises. Les sciences physiques elles-mêmes n'ont pas eu d'autre unité depuis Bacon. Les grands physiciens qui ont paru depuis deux siècles, bien qu'unis entre eux par le même point de départ et par le même but publiquement acceptés, n'en ont pas moins marché avec indépendance, et dans des voies souvent opposées. Le temps a recueilli dans toutes les théories particulières la part de vérité qui les a fait naître et qui les a soutenues; il a négligé la part d'erreur à laquelle elles n'ont pu se soustraire, et rattachant les unes aux autres toutes les découvertes partielles, il en a formé peu à peu un ensemble vaste et harmonieux. Fille de Descartes, la philosophie moderne s'est aussi enrichie depuis deux siècles d'une multitude d'observations exactes, de théories solides et profondes, dont elle est redevable à l'esprit général de la méthode. Que lui a-t-il manqué pour marcher d'un pas égal avec les sciences physiques dont elle est la sœur? Il lui a manqué d'entendre mieux ses intérêts, de tolérer des diversités inévitables, utiles même, et de mettre à profit les vérités qu'elles contiennent pour en tirer une doctrine générale, qui s'épure et s'enrichisse successivement et perpétuellement.

Non, certes, que je conseille ce syncrétisme aveugle qui a perdu l'école d'Alexandrie, et qui tenterait de rapprocher forcément des systèmes contraires; ce que je recommande, c'est cet éclectisme éclairé qui, jugeant avec équité

et même avec bienveillance toutes les doctrines, leur emprunte ce qu'elles ont de commun et de vrai, néglige ce qu'elles ont d'opposé et de faux. Puisque l'esprit exclusif nous a si mal réussi jusqu'à présent, essayons de l'esprit de conciliation. Quand on examine attentivement les trois grandes écoles du XVIII[e] siècle, ce qui frappe d'abord, c'est que chacune d'elles est exclusive, c'est-à-dire qu'elle s'attache à un côté de la vérité, et rejette tous les autres. La pensée humaine est immense. Chaque école ne l'a considérée qu'à son point de vue. Ce point de vue n'est pas faux, mais il est naturellement incomplet. Il ne s'agit donc pas de décrier et de recommencer l'œuvre de nos devanciers, mais de le perfectionner en réunissant, et en fortifiant par cette réunion, toutes les vérités éparses dans les différents systèmes que nous a transmis le XVIII[e] siècle. Notre entreprise, modeste et pourtant élevée, est d'emprunter au XVIII[e] siècle son flambeau, et de le porter dans toutes les parties du vaste édifice de la science et de la pensée, car il n'y en a pas une qui ne recèle des trésors.

Tels sont les principes auxquels peu à peu nous ont conduit deux années d'études détaillées sur les problèmes et sur les systèmes principaux de la philosophie moderne, depuis Descartes jusqu'à nos jours. Ces principes, mal dégagés d'abord, nous les avons appliqués une première fois dans les limites les plus étroites, sur les théories relatives à la seule question de l'existence personnelle[1]. Nous en avons étendu ensuite l'application à un plus grand nombre de questions et de théories; nous avons touché les principaux points de l'ordre

1. Tome I[er], cours de 1816.

intellectuel et de l'ordre moral[1]; et en même temps que nous poursuivions les recherches de notre illustre prédécesseur sur les écoles de France, d'Angleterre et d'Écosse, nous avons commencé l'étude, nouvelle parmi nous, l'étude difficile, mais intéressante et féconde du philosophe de Kœnigsberg[2]. Aujourd'hui notre dessein est de parcourir, à la lumière des mêmes principes, toutes les grandes questions qui composent le domaine entier de la philosophie. Toute la philosophie roule sur les idées du vrai, du beau et du bien. L'idée du vrai, philosophiquement développée, c'est la psychologie, la logique, la métaphysique; l'idée du bien, c'est la morale privée et publique; l'idée du beau, c'est cette science qu'en Allemagne on appelle l'*esthétique*, dont les détails regardent la critique littéraire et la critique des arts, mais dont les principes généraux ont toujours obtenu une place plus ou moins considérable dans les recherches et même dans l'enseignement des philosophes, depuis Platon et Aristote jusqu'à Hutcheson et Kant.

Vous annoncer que nous embrasserons cette année le cercle entier des grandes questions philosophiques, c'est vous dire assez que nous nous arrêterons peu de temps sur chacune d'elles. Ce sera donc précisément l'inverse des années précédentes, où nous avions choisi un très-petit nombre de questions pour avoir le temps de les approfondir; ici appuyé sur nos études antérieures, et plus sûr, non pas de nos forces, mais de nos principes, nous tenterons de les appliquer sur une échelle plus vaste.

Quelques mots suffiront pour vous montrer d'avance

1. Tom. Ier, cours de 1817.

2. *Ibid.*

les résultats à la fois théoriques et historiques que nous nous efforcerons d'établir.

Quand on examine avec attention tous les systèmes que le XVIIIe siècle a légués au XIXe, toutes les écoles que la France, l'Angleterre, l'Écosse et l'Allemagne ont produites, on peut les ramener à deux grandes écoles, l'une qui dans l'analyse de la pensée, sujet commun de tous les travaux, fait à la sensibilité une part non-seulement considérable, mais exclusive, l'autre qui dans cette même analyse, se jetant à l'extrémité opposée, tire la connaissance presque tout entière d'une faculté indépendante de la sensibilité, la raison qui aperçoit directement et révèle à l'homme le vrai, le bien et le beau. La première de ces écoles est l'école empirique, dont le père ou plutôt le représentant le plus sage est Locke, et le représentant extrême est Condillac; la seconde est l'école spiritualiste ou rationaliste, comme on voudra l'appeler, qui compte à son tour d'illustres interprètes, Reid, le plus irréprochable, et Kant le plus avancé ou du moins le plus systématique. Eh bien, nous acceptons ces deux écoles, à la condition de les réunir; nous pensons avec l'école empirique que les sens ne nous ont pas été donnés en vain, que cette admirable organisation, le chef-d'œuvre de la nature, qui nous élève au-dessus de tous les êtres animés, est un instrument riche et varié qu'il est insensé et ridicule de négliger. Nous sommes convaincu que le spectacle du monde est un foyer permanent d'instruction saine et sublime. Sur ce point, ni Aristote, ni Bacon, ni Locke ne nous auront pour adversaire, mais pour disciple. Nous avouons ou plutôt nous proclamons que dans l'analyse de la connaissance humaine, il faut faire aux sens une très-

grande part. Oui, si les sens ne nous donnaient aucune idée particulière, jamais l'esprit ne s'élèverait aux idées universelles; si la lumière des sens ne nous montrait le contingent, le relatif, le fini, passez-moi ces expressions abrégées avec lesquelles la dernière année de cet enseignement a dû vous familiariser, jamais la lumière de la raison ne nous révélerait le nécessaire, l'infini, l'absolu. Mais lorsque l'école empirique va jusqu'à prétendre que l'absolu, l'infini, le nécessaire, sont des conceptions chimériques en elles-mêmes, et qu'il n'y a en réalité que du contingent, du relatif et du fini, alors nous nous séparons d'elle, et nous allons nous joindre à l'école opposée. Nous faisons profession de croire que sans idées particulières, contingentes et relatives, nous n'aurions atteint aucune vérité nécessaire, universelle, absolue; que, par exemple, sans une impression agréable, jamais nous n'aurions conçu le beau; que sans le plaisir et la peine, sans la passion, sans les séductions de l'intérêt, il n'y aurait jamais eu place dans l'âme pour les luttes du devoir et les sacrifices de la vertu; mais en même temps nous tenons pour certain, nous avons déjà prouvé et nous prouverons encore que l'idée du nécessaire, de l'infini, de l'absolu, est incontestablement dans l'esprit de l'homme et que nulle analyse fidèle ne la peut réduire à l'idée du contingent, du fini et du relatif; que l'agréable est la condition et l'accompagnement du beau, mais non pas son fondement; que, grâce à Dieu, le plaisir et surtout le bonheur s'ajoute, ordinairement à la vertu, mais que l'idée même de la vertu est essentiellement différente de celle du bonheur, et que le bien physique ne comprend pas le bien moral. Là-dessus nous sommes ouvertement de l'avis de Reid et de Kant. Nous

avons établi et nous établirons encore que le vrai absolu, que le bien et le beau nous sont directement attestés par la puissance propre de la raison. Nous suivrons Kant jusque-là, mais pas au-delà. Loin de le suivre, nous le combattrons, et c'est là même une partie considérable de notre entreprise, lorsque ce grand analyste, après avoir rappelé à la puissance de la raison les notions universelles et nécessaires en tout genre, les frappe de stérilité, en prétendant qu'elles n'ont aucune valeur et aucune légitimité au-delà de l'enceinte de la raison qui les aperçoit, condamnant ainsi rétroactivement à l'impuissance cette même raison qu'il vient d'élever si haut, et engendrant un scepticisme raffiné et savant qui, après tout, conduit au même abîme que le scepticisme ordinaire.

Vous le voyez, nous serons tour à tour avec Locke et avec Kant, partout où nous apercevrons la vérité, et dans cette juste et forte mesure que nous avons appelée l'éclectisme. Voilà d'avance nos principes, voilà nos procédés, voilà nos résultats.

Ce cours comprendra trois parties. Nous traiterons d'abord pendant ce premier semestre du vrai, c'est-à-dire des vérités absolues. Nous en montrerons les conditions indispensables dans l'exercice et le développement de la sensibilité; puis nous ferons voir qu'elles relèvent directement de cette faculté éminente qu'on appelle la raison. Enfin, notre plus grand effort sera de montrer contre Kant quel est le vrai caractère de cette raison, et par conséquent le vrai caractère de ses produits, c'est-à-dire des vérités absolues, la réalité de ces vérités et en elles-mêmes et dans leur dernier principe qui est Dieu. Dans le dernier semestre, nous opérerons à peu près de la même

manière sur les idées du beau et du bien. Puissions-nous dans cette troisième année de notre enseignement, dans cette application plus étendue de principes que vous connaissez déjà, rencontrer la même bienveillance qui jusqu'ici nous a soutenu !

HISTOIRE
DES DERNIERS SYSTÈMES
DE LA
PHILOSOPHIE MODERNE
SUR LES IDÉES
DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN.

PROGRAMME DE LA PREMIÈRE PARTIE DU COURS
SUR LES VÉRITÉS ABSOLUES [1].

Je livre au public philosophique [1] le programme des leçons que j'ai données pendant quelques mois de cette année à la faculté des lettres et à l'École normale, sur un des points les plus élevés de la science. Toute vérité particulière est sans doute telle ou telle vérité, mais elle a de plus quelque chose en elle qui la constitue vérité; de même toute science se compose d'un élément particulier qui la fait elle et non pas une autre, et d'un élément supérieur et général qui lui imprime le caractère de science. Qu'est-ce donc qui constitue la vérité et la science en elles-mêmes, comme vérité et comme science, indépendamment de leurs éléments particuliers, et de leurs applications particulières, dont l'intérêt philosophique est tout entier dans leur rapport avec leur élément supérieur ou leur principe?

1. Ce programme est arrangé de manière à présenter la Ire partie du cours séparée des deux autres parties et formant un ensemble distinct et complet, pour servir de texte à l'examen que les élèves de l'École normale durent subir cette année à Pâques sur un enseignement de quelques mois, au lieu de le subir comme à l'ordinaire, à la fin de l'année, sur le cours entier. Ce programme fut publié en 1818 dans les *Archives philosophiques*, et il a été réimprimé dans les *Fragments*.

L'idée fondamentale de la science est cet axiome platonicien : point de science de ce qui passe. L'absolu est le véritable élément scientifique.

L'esprit scientifique consiste à transporter sans cesse l'absolu dans le relatif, et à ramener sans cesse le relatif à l'absolu.

La méthode scientifique est de chercher l'absolu sans lequel il n'y a point de vraie science, et de le chercher par l'observation sans laquelle il n'y a point de science réelle.

Le problème scientifique est de trouver l'accord de la spéculation et de l'observation, c'est-à-dire de trouver *a posteriori* quelque chose qui soit *a priori*.

Sphères où peut s'exercer l'observation :

1° De la liberté ou du *moi*.

2° De la sensibilité et de ses deux modes, la sensation et le sentiment.

Que l'observation, soit qu'elle s'adresse à la sensibilité ou à la liberté, est dans une égale impuissance d'y trouver aucune base scientifique. En effet, si le caractère des phènomènes sensibles est d'être variable, et si le *moi* c'est l'individuel, l'absolu ne peut se trouver ni dans l'un ni dans l'autre, isolés ou réunis.

3° De la raison, comme distincte de la sensibilité et de la liberté. Elle tombe sous l'observation aussi bien que la sensibilité et la liberté. C'est dans cette sphère que l'observation saisit immédiatement des principes qui, aussitôt qu'ils apparaissent à l'observation, lui apparaissent antérieurs, postérieurs, supérieurs à elle-même, indépendants d'elle-même, vrais en tout temps et et en tout lieu, parce qu'ils sont vrais en eux-mêmes, c'est-à-dire vrais d'une vérité absolue. Là est la solution du problème scientifique.

Division de toute recherche scientifique.

1° De l'absolu, comme idée, ou dans son rapport avec la raison. — *Psychologie rationnelle.*

2° De l'absolu, hors de la raison, dans son rapport avec l'existence. — *Ontologie.*

3° De la légitimité du passage de l'idée à l'être, de la psychologie rationnelle à l'ontologie. — *Logique.*

Classification de toute recherche scientifique, ou de l'ordre dans lequel les problèmes scientifiques doivent être traités.

La psychologie rationnelle doit être traitée la première, la première chose à faire étant de constater ce sur quoi on veut opérer. La logique doit être traitée avant l'ontologie, l'ontologie n'étant qu'une hypothèse si la légitimité des principes sur lesquels elle repose n'a pas été antérieurement démontrée.

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE,

OU DE L'ABSOLU CONSIDÉRÉ DANS SON RAPPORT AVEC LA RAISON.

Division de toute recherche psychologique.

Qu'il faut rechercher :

1° Les caractères actuels de l'idée de l'absolu, les principes rationnels tels qu'ils apparaissent aujourd'hui à l'observation ;

2° Les caractères primitifs de l'idée d'absolu, ou les principes rationnels tels qu'ils purent apparaître à leur origine;

3° Le passage des caractères primitifs aux caractères actuels.

Ainsi : nature, origine, génération des principes rationnels; actuel, primitif, rapport du primitif à l'actuel, telles sont toutes les questions dans lesquelles se divise la psychologie rationnelle.

Classification de toute recherche psychologique.

Comme il faut constater d'abord ce dont on veut chercher l'origine, sous peine de ne rencontrer peut-être qu'une fausse origine ou une origine hypothétique, il faut traiter l'actuel avant le primitif; et comme on ne peut revenir du primitif à l'actuel qu'autant qu'on connaît l'un et l'autre, il s'ensuit qu'il faut traiter l'actuel et le primitif avant de rechercher le rapport du primitif à l'actuel. Ainsi traiter :

1° L'actuel, ou la nature des principes rationnels tels qu'ils se manifestent aujourd'hui ;

2° Le primitif ;

3° Le rapport du primitif à l'actuel.

PREMIÈRE PARTIE DE LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.

Actuel.

De la méthode psychologique.

De l'instrument de la méthode, ou de la réflexion et de la conscience dans leur différence et dans leur rapport.

Des différents degrés à travers lesquels l'observation arrive à l'absolu.

Premier degré.

Distinction des principes rationnels contingents et des principes nécessaires.

Que l'observation découvre, dans la sphère rationnelle, des principes auxquels il nous est impossible de refuser notre assentiment, et dont le contraire implique contradiction.

Exemples mathématiques, métaphysiques, moraux, etc.

L'absolu est à ce degré une loi de l'esprit humain, une croyance, une forme, une catégorie, un principe nécessaire.

Objection de Kant : la nécessité détruit l'absolu qu'elle prétend fonder, en lui imprimant un caractère réflexif, et par conséquent subjectif et personnel, par le rapport qu'elle lui impose avec le moi, siége de la personnalité et de la subjectivité.

Deuxième degré.

Non-seulement nous sommes dans l'impossibilité de ne pas croire aux divers principes rationnels énoncés plus haut ; mais nous sommes dans l'impossibilité de ne pas croire qu'ils sont vrais en eux-mêmes, indépendamment de l'impossibilité où nous sommes de ne pas croire à leur vérité.

Mais ici même nous ne sortons de la nécessité que par la nécessité ; l'absolu est encore réflexif, c'est-à-dire rapporté au *moi*, c'est-à-dire subjectif.

Troisième degré.

Le relatif suppose l'absolu.

Mais cet axiome est subjectif lui-même, étant encore un principe nécessaire, une loi, une forme, une catégorie. Ce n'est encore qu'une démonstration subjective de l'absolu : cercle du subjectif.

Quatrième et dernier degré.

Point de vue de la raison pure ; ici enfin toute subjectivité, toute réflexivité expire dans l'intuition spontanée de la vérité absolue.

Analyse du fait de l'aperception pure.

Caractère spécial de ce point de vue ; qu'il est impossible de s'y placer à volonté : caractère contraire du point de vue réflexif.

Obscurité nécessaire du point de vue spontané, non réfléchi,

et par conséquent indistinct et obscur; clarté nécessaire du point de vue réfléchi et distinctif.

Tout ce qui est réfléchi étant distinctif est négatif; tout ce qui est spontané est positif; or, comme la clarté du négatif est une clarté négative, un simple reflet, une lumière dénaturée par la réflexion, il s'ensuit que la lumière réfléchie est fausse relativement à la lumière spontanée, qui est la vraie; de là obscurité nécessaire du point de vue négatif et réfléchi; clarté nécessaire et réelle de la vue pure et spontanée.

Que les deux termes du fait de l'aperception pure, termes immédiats et intimes l'un à l'autre, sont la raison et la vérité, placées évidemment en dehors du moi.

C'est précisément dans cette indépendance du moi, du sujet, des formes, des catégories, des croyances, toutes nécessairement subjectives, que consiste l'absolu.

C'est là le plus haut point de vue d'où l'on puisse découvrir l'absolu en restant dans les limites de l'actuel. Il s'agit maintenant, toujours dans l'actuel, de revenir de ce degré aux degrés inférieurs et antérieurs qui nous y ont conduits.

L'absolu dans son indépendance absolue, dans sa pureté absolue, n'a d'autre caractère, d'autre *criterium* que lui-même; il contient en soi sa propre définition; mais aussitôt qu'il entre en rapport avec le moi, il prend un nouveau caractère, un *criterium* relatif, non à lui-même, mais à ce à quoi il se communique.

Premier degré. Le premier degré de l'absolu en rapport avec l'homme ou comme idée, est l'aperception pure; l'absolu ne perd encore de sa pureté que ce que lui enlève l'idée même de rapport. Lumière et obscurité première de ce point de vue, le plus pur qui puisse être pour l'homme.

Deuxième degré. L'aperception pure se réfléchit, s'obscurcit comme aperception pure, s'éclaircit en se subjectivant, en entrant en rapport plus intime avec le moi, siége de toute réflexion et de toute lumière.

Troisième degré. L'aperception pure passe de l'aperception réfléchie à la conception nécessaire, se subjectivant, s'éclaircissant et s'obscurcissant de plus en plus.

Quatrième degré. L'aperception devient croyance; par l'habitude elle cesse d'être réfléchie, acquiert une fausse spontanéité d'application, et passe dans la logique sous le titre à la fois trompeur et véridique de lois inhérentes à l'intelligence, de principes



constitutifs, de concepts nécessaires, de formes, de catégories intellectuelles : dernier degré de la subjectivité de l'absolu.

Tous ces degrés se rencontrent souvent dans le même fait, enveloppés les uns dans les autres; ils sortent perpétuellement les uns des autres et y rentrent perpétuellement, se dégagent et se confondent sans cesse. C'est ce mouvement perpétuel qui constitue la vie intellectuelle.

Distinction du sens commun et de la science.

La science veut savoir jusqu'où l'on peut savoir, épuiser tous les degrés intellectuels, arriver jusqu'au premier, et de là dominer tous les autres et se dominer soi-même. Le sens commun s'arrête aux degrés subjectifs ; sa borne est le nécessaire; c'est là le point de départ de la science, mais non son terme.

PARTIE HISTORIQUE.

Philosophie moderne.

Idée scientifique de l'histoire de la philosophie du 18e siècle, ou appréciation de toutes les écoles contemporaines considérées comme types de toutes les solutions possibles de la question de l'absolu.

Solutions	par la sensation		CONDILLAC.
	par la raison	subjective à son premier degré ou par le sens commun	REID.
		subjective à son degré le plus élevé	KANT.
	par le moi		FICHTE.

SECONDE PARTIE DE LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.

Du primitif, ou *de l'origine des principes rationnels.*

Écarter la question contradictoire de l'origine de l'absolu en lui-même; l'absolu étant ce qui ne peut pas ne pas être, ne peut avoir en soi ni fin ni commencement.

La seule question vraie est celle-ci : Sous quels caractères l'absolu, immuable dans son essence, nous a-t-il apparu d'abord? Question psychologique et non logique.

Réduction de la question à sa plus simple expression : quelle a été la première situation de l'esprit humain relativement à l'absolu?

Commencer par déterminer avec précision toutes les diverses manières d'être possibles de l'esprit, relativement à l'absolu, ou les diverses positions intellectuelles.

L'absolu ne peut apparaître à l'esprit que dans le concret ou dans l'abstrait[1].

Ces deux positions en contiennent encore deux autres : soit dans l'abstrait, soit dans le concret, l'esprit aperçoit l'absolu d'une aperception pure et spontanée, ou il le conçoit nécessairement et réflexivement.

Reste à déterminer l'ordre chronologique de ces positions.

Déterminer d'abord la priorité chronologique du réflexif et du spontané. Le spontané est antérieur au réflexif.

Ordre chronologique des diverses positions intellectuelles :

1° Aperception pure de l'absolu dans le concret ;

2° Conception nécessaire de l'absolu dans l'abstrait.

Ce n'est là que la première partie du primitif. Les principes rationnels dont l'origine vient d'être déterminée se composent ou paraissent se composer de notions. Par exemple, le principe de causalité se compose des notions de *cause* et d'*effet*, le principe des substances des notions de *substance* et de *qualité*. Les notions entrent dans les prncipes, mais ne les constituent pas. Il s'agit de savoir si ces notions sont antérieures aux principes, ou si elles résultent de l'application des principes.

Distinction des principes dont les notions sont directes, puisées dans la perception directe d'un objet quelconque, ou indirectes, relatives à un objet qui échappe à toute perception directe.

Les notions directes peuvent être antérieures aux principes.

Les notions indirectes ne le peuvent pas.

D'où il suit que les principes composés de notions directes y peuvent avoir leur origine, et que les principes composés de notions indirectes ne peuvent trouver leur origine dans des notions qui les présupposent.

Or, il ne peut y avoir de notion directe que du fini, du visible : l'infini et l'invisible fuient toute prise immédiate.

Donc, ou le jugement (car un principe ne se manifeste que dans et par un jugement) comprend deux termes finis et visibles, et alors la connaissance de leur rapport, ou le jugement, suppose ou admet la comparaison des deux termes ; ou il comprend dans

1. Voir le programme de 1817, t. Ier, p. 216, et dans ce volume, les leç. IIe, IIIe, IVe, p. 49, sqq.

ses deux termes un terme qui est dans l'infini et dans l'invisible, et alors la supposition d'une comparaison antérieure des deux termes est absurde, et la connaissance de leur rapport ou le jugement repose sur la vertu d'un principe qui, un des deux termes donné, donne l'autre et le rapport de tous les deux.

TROISIÈME PARTIE DE LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE,

Ou *Rapport du primitif à l'actuel.*

L'absolu apparaît d'abord dans un concret; le plus grand changement qu'il puisse subir est de passer à l'abstrait : la question du rapport du primitif à l'actuel est donc celle du rapport du concret à l'abstrait.

On tire l'abstrait du concret par l'abstraction.

Théorie de l'abstraction [1].

Deux sortes d'abstractions :

1° Abstraction comparative, s'exerçant sur plusieurs objets réels dont elle saisit les ressemblances pour en former une idée abstraite collective, médiate; collective, parce que divers individus concourent à sa formation; médiate, parce qu'elle exige plusieurs opérations intermédiaires.

2° Abstraction immédiate, non comparative; s'exerçant, non sur plusieurs *concrets*, mais sur un seul dont elle néglige et élimine la partie individuelle et variable, et dégage la partie absolue qu'elle élève d'abord à sa forme pure.

Parties à éliminer dans un concret : 1° la qualité de l'objet, et la circonstance où l'absolu se développe ; 2° la qualité du sujet qui l'aperçoit sans le constituer. Élimination du moi et du non-moi. Reste l'absolu.

Différence et rapport primitif de l'absolu et du variable, opposés, mais corrélatifs et contemporains.

1. Tome Ier, programme de 1817, p. 217-218, et plus bas dans ce volume, les IIe, IIIe et IVe leç., pag. 55.

LOGIQUE,

OU LÉGITIMITÉ DU PASSAGE DE L'IDÉE A L'ÊTRE.

Après avoir considéré l'absolu comme idée, c'est-à-dire dans son rapport avec la raison, et après l'avoir considéré en dehors de ce rapport, il faut le tirer de cet état d'abstraction pour le rattacher à la substance qui le constitue et du sein de laquelle il apparaît à la raison. Mais pour aller de l'idée à l'être, de la vérité à la substance, il faut s'être bien assuré de posséder la vérité, et la logique seule peut conduire à l'ontologie. Or, comme on ne peut savoir de la vérité que ce que la raison en apprend, il s'ensuit que la logique ne peut être qu'un retour sur la psychologie rationnelle.

Le juge unique du vrai est la raison; car le raisonnement en dernière analyse repose sur la raison, qui lui fournit ses principes.

La raison établie juge unique du vrai, reste à savoir de combien de manières, sous combien de formes, la raison le connaît, c'est-à-dire quelles sont les différentes espèces de certitude.

La raison a quatre degrés, comme nous l'avons vu; de ces quatre degrés, les trois premiers rentrent les uns dans les autres et se rencontrent tous dans le caractère commun de réflexivité et de subjectivité. Restent donc deux degrés vraiment différents, celui de la réflexivité, c'est-à-dire de la croyance, et celui de la spontanéité ou de l'aperception absolue.

La croyance comme croyance est subjective, et alors elle n'implique qu'une certitude renfermée dans les limites du sujet croyant; ou, bien que croyance, elle a un côté non subjectif.

En effet, la croyance n'est qu'un degré; dégagée du rapport au moi réflexif qui la constitue, elle se résout dans l'aperception pure qui la précède et la fonde nécessairement et réellement.

Là est la certitude absolue, non pas aux yeux du raisonnement, ni aux yeux de la croyance, mais à ceux de l'aperception pure, se légitimant elle-même de sa propre lumière. Accord de la psychologie et de la logique.

Examen logique du fait psychologique de l'aperception pure. Ce fait n'a de subjectif que ce qu'il est impossible qu'il n'ait pas, savoir, le *je* ou *moi* qui se mêle au fait sans le constituer. Le moi entre nécessairement dans toute connaissance; le moi, étant le

sujet de tout savoir humain, entre dans la connaissance, mais non pas dans la vérité.

La raison, impersonnelle de sa nature, est en rapport direct avec la vérité; là est l'absolu pur; mais la raison se redouble dans la conscience, et voilà la connaissance. Le moi ou la conscience y est comme témoin, non comme juge: le juge unique est la raison, faculté pure, impersonnelle, bien qu'elle ne puisse entrer en exercice si la personnalité ou le moi n'est posé et ne s'ajoute à elle.

L'aperception pure constitue la logique naturelle.

L'aperception pure, devenue croyance nécessaire, constitue la logique proprement dite.

La première repose sur elle-même : *verum index suî*.

La deuxième repose sur l'impossibilité où est la raison de ne pas croire à la vérité.

La forme de la première est l'affirmation pure, spontanée, irréfléchie, où l'esprit se repose avec une sécurité absolue, c'est-à-dire sans soupçon d'une négation possible.

La forme de la deuxième est l'affirmation réflexive, c'est-à-dire l'impossibilité de nier ou la nécessité d'affirmer, l'affirmation négative et la négation affirmative. L'idée de négation domine la logique ordinaire, ses affirmations n'étant que le fruit plus ou moins laborieux de deux négations. Théorie de l'affirmation pure et de l'affirmation logique [1].

DIALECTIQUE,

Ou *Deuxième partie de la logique*.

La logique s'occupe uniquement de l'absolu : la dialectique s'occupe du rapport du contingent à l'absolu.

Simultanéité actuelle et primitive, et en même temps perpétuelle discordance du contingent et de l'absolu, du particulier et de l'universel, du fini et de l'infini. La dialectique les met en harmonie, et, là comme ailleurs, l'emploi de la science est de lever l'apparente contradiction qui éclate partout et accable l'intelligence.

Ramener le contingent et le particulier à l'universel et à l'absolu, tout en les distinguant sévèrement, c'est raisonner.

Forme du raisonnement : le syllogisme. — Sa beauté comme figure.

1. Voyez plus bas la leç. v^e, pag. 65.

ONTOLOGIE,

OU RAPPORT DE LA VÉRITÉ A L'ÊTRE.

Les vérités absolues, obtenues par la psychologie et légitimées par la logique, peuvent servir de fondement solide à l'ontologie.

Il est clair qu'il n'y a qu'une vérité absolue qui puisse rattacher d'une manière absolue les vérités absolues à l'être. En fait d'absolu, on ne peut employer que l'absolu, sans quoi tout retombe dans le relatif.

Or, la vérité absolue qui nous élève immédiatement de l'idée à l'être, des vérités à leur substance, est cette vérité : *que toute vérité suppose un être en qui elle réside;* proposition qui se rapporte à cette proposition plus générale : *toute qualité suppose un sujet, une substance, un être en qui elle réside.*

Cette proposition est le vrai fondement de l'ontologie. La psychologie et la logique ont dû l'exposer de manière à ce qu'elle présente ici une entière évidence [1].

Résumé des recherches psychologiques et logiques relativement au principe de la substance.

OBJECTIONS.

1° Ce principe doit nous conduire à l'être que nous sommes supposés ne pas connaître : or ce principe contient la notion d'être; il suppose donc ce qui est en question. Cercle vicieux du principe des substances relativement à son résultat;

2° De plus ce principe présente en lui-même un cercle vicieux aussi évident que le premier; car, comme il n'y a qualité qu'autant qu'il y a sujet, et sujet qu'autant qu'il y a qualité, se fonder sur la qualité pour aller à l'être, c'est supposer implicitement l'être et conclure du même au même;

3° Enfin ce principe, à le considérer dans l'état actuel, à ses degrés subjectifs et sous un point de vue réfléchi, détruit ce qu'il prétend établir, en subjectivant l'être, la substance.

A quoi l'on peut répondre que :

1° La raison pure apercevant spontanément cette vérité sans regard au moi, ne subjective ni cette vérité ni ses résultats;

2° La raison pure n'allant ni de la qualité au sujet, ni du sujet à la qualité, n'est point condamnée à un cercle vicieux.

1. Tome Ier, programme et cours de 1816; et plus bas, VIIe et VIIIe leç., pag. 84.

Exposition du fait de la raison pure.

En même temps que les sens ou la conscience perçoivent leur objet, la raison aperçoit le sien, lequel alors n'est pas plus une substance que l'objet des sens ou de la conscience n'est une qualité; seulement la raison les rapporte l'un à l'autre, avec cette différence que l'un lui paraît supposer l'autre au-delà de soi relativement à l'existence, tandis qu'elle se repose dans l'autre sans rien apercevoir au-delà. Ce n'est pas parce que l'un est une qualité qu'elle conçoit que l'autre est une substance, parce que l'un est un phénomène qu'elle conçoit que l'autre est un être : elle ne connaît distinctement ni phénomène ni être, ni qualité ni sujet; elle ne connaît rien distinctement; mais ses aperceptions obscures embrassent déjà deux choses que la réflexion distinguera, éclaircira, et marquera plus tard de ce caractère d'harmonie à la fois et de discordance qui se réfléchit ultérieurement dans la logique et la grammaire sous les dénominations subjonctives et disjonctives de sujet et de qualité, de phénomène et d'être, d'accident et de substance, etc.

3° La raison pure n'implique pas un cercle vicieux relativement à son résultat, elle ne suppose point ce qui est en question; elle ne fait point l'être avec l'être : car la raison pure dans son aperception primitive aperçoit ce qu'un jour on appellera qualité et être, non pas en vertu du principe que toute qualité suppose un être, mais par sa propre vertu qui lui découvre d'abord ce qu'auparavant elle ignorait. La raison pure aperçoit d'abord une qualité et la substance de cette qualité. Voilà le fait primitif, fait obscur, sur lequel par conséquent la science ne peut opérer immédiatement, mais qu'elle doit reconnaître.

Vient ensuite l'abstraction, qui sépare la forme de la connaissance de sa matière, négligeant le déterminé du phénomène et de l'être qu'elle élève à cette formule générale : *tout phénomène suppose l'être ;* vérité qui, à parler rigoureusement, n'est autre chose que l'expression générale du fait primitif. Loin donc de nous donner l'être primitivement, le principe de la substance résulte de l'aperception primitive et pure de l'être, aperception primitive sans laquelle il n'eût jamais été conçu. Mais une fois cette formule générale, *toute qualité suppose l'être*, obtenue, la science, qui ne procède pas comme la nature, s'en empare et s'en sert, non comme de point de départ primitif, mais comme de fondement pour ses développements ultérieurs. La science repose

sur la nature : si elle ne confesse pas que l'existence dont elle s'occupe est connue antérieurement à elle, elle agit sans matière et se perd dans des formes vides. Si au contraire elle reconnaît aux connaissances humaines un point de départ qui la précède et la surpasse, et sur lequel elle établit ses développements, elle leur donne une base légitime et la réalité de la nature.

Ainsi, si l'on prend le principe des substances pour autre chose que l'expression scientifique de l'aperception primitive, il est faux et vain. Frappé de subjectivité, enchaîné dans un cercle vicieux, il ne produira que des illusions; s'il se soumet à l'aperception primitive, il la réfléchit légitimement et sert de fondement solide à l'ontologie.

Ce que j'ai dit du principe des substances, je le dis de cette proposition qui s'y rapporte, savoir : que toute vérité suppose un être en qui elle réside. Si nous croyons que ce soit à l'aide de ce principe que la raison conçoit d'abord l'être, nous condamnons la raison à un paralogisme; nous lui faisons construire l'être avec une maxime qui le contient déjà, et l'être obtenu par la science est un être à la fois illogique et vain. Si nous reconnaissons au contraire qu'antérieurement à cette proposition abstraite, toute vérité suppose l'être, la raison pure avait obtenu l'être avec la vérité, sans le secours de la science, la science en se subordonnant à la nature, en devient une répétition et une généralisation légitime.

Fait primitif de la raison pure relativement à la vérité et à l'être : La raison aperçoit spontanément et sans regard au moi une vérité absolue, plus quelque chose d'existant réellement en soi à quoi elle rapporte la vérité absolue.

Caractères de ce fait primitif : 1° pureté de l'aperception; 2° fait concret dans ses deux termes.

La raison dans son développement aperçoit encore spontanément de nouvelles vérités qu'elle rapporte spontanément encore à une substance; de telle sorte que, aussitôt qu'elle réfléchit et se replie sur elle-même, et contemple ce qu'elle a fait, non-seulement elle s'y repose naturellement, mais elle s'y sent enchaînée : le rapport de la vérité à l'être cesse d'être une aperception naturelle : il devient une conception nécessaire, qui bientôt fonde cette croyance, cette catégorie, ce principe : toute vérité suppose un être en qui elle réside.

Ce principe rattache absolument les vérités absolues à leur substance.

Ontologie.

La substance des vérités absolues est nécessairement absolue. Les vérités nécessaires supposent nécessairement un être nécessaire. L'idée de l'infini suppose un être infini.

Cet argument est le fond de la *Théodicée* de Platon, de saint Augustin, de Descartes, de Malebranche, de Fénelon, de Bossuet, de Clarke, de Leibnitz [1].

L'être absolu et nécessaire, fondement dernier des vérités nécessaires et absolues, c'est Dieu.

On prouve l'existence de Dieu par d'autres arguments excellents sans doute; celui-là est aussi d'une solidité inébranlable.

Comme la vérité absolue se rapporte nécessairement à l'être absolu, toute connaissance de l'une est déjà une connaissance de l'autre; d'où il suit que l'aperception directe de la vérité absolue enveloppe une aperception indirecte et obscure de Dieu même.

Théorie de la conception de Dieu comme inhérente à la conception de la vérité, et de l'intuition divine, obscure et indirecte, comme inhérente à l'intuition pure de la vérité, ou nouvelle théorie de la vision en Dieu. Erreur et vérité de la théorie de Malebranche.

Ainsi, à proprement parler, la science de la vérité est celle de Dieu même; la science comme science est divine de sa nature; plus on sait en général, plus on sait de Dieu; la science et la religion se tiennent étroitement; elles décroissent et s'élèvent dans le même rapport.

La religion dans son point de vue le plus élevé étant le rapport de la vérité absolue à l'être absolu, et ce rapport étant lui-même une vérité absolue, subjectivement nécessaire, il s'ensuit que la religion est essentielle à la raison; comme il y a de l'être dans toute pensée, toute pensée est essentiellement religieuse, que l'être pensant le sache ou l'ignore; l'irréligion, l'athéisme, impossible pour le peuple qui ne se méfie point de sa raison, ne sont possibles que pour le savant qui seul peut opposer sa liberté à son intelligence, mais qui, alors même qu'il renie l'être, ne peut pas ne pas y croire, y pense nécessairement toutes les fois qu'il pense, en parle toutes les fois qu'il parle, et proclame Dieu perpétuellement.

1. Leç. VII[e] et VIII[e], pag. 79-94. *Dieu, principe des vérités nécessaires.*

Dieu est connu par tous les hommes, en tant qu'hommes, depuis l'instant de leur naissance jusqu'à celui de leur mort : connu de tous également, mais avec plus ou moins de clarté ; le plus ou moins de clarté est la différence unique qui puisse être entre les conceptions des hommes.

Après avoir montré la différence de la vérité absolue et de l'être absolu, et en même temps leur rapport intime, il faut établir le rapport de l'être absolu, de Dieu, avec l'homme, c'est-à-dire avec la raison, la partie véridique et religieuse de la nature humaine.

Rapport et différence de la raison et du sentiment [1].

La raison par elle-même n'atteint pas l'être absolu directement; elle ne l'atteint qu'indirectement par l'entremise de la vérité [2].

La vérité est le médiateur nécessaire entre la raison et Dieu; dans l'impuissance de contempler Dieu face à face, la raison l'adore dans la vérité qui le lui représente, qui sert de verbe à Dieu et de précepteur à l'homme.

Or ce n'est pas l'homme qui se crée à lui-même un médiateur entre lui et Dieu, l'homme ne pouvant constituer la vérité absolue. C'est donc Dieu lui-même qui l'interpose entre l'homme et lui, la vérité absolue ne pouvant venir que de l'être absolu, de Dieu.

La vérité absolue est donc une révélation de Dieu à l'homme par Dieu même; et comme la vérite absolue est perpétuellement aperçue par l'homme et éclaire tout homme à son entrée dans la vie, il suit que la vérité absolue est une révélation perpétuelle et universelle de Dieu à l'homme. Théorie de la révélation naturelle.

La vérité absolue étant l'unique moyen de rapprocher l'homme de Dieu, mais en étant le moyen infaillible, il s'ensuit que la raison humaine, en s'unissant à la vérité absolue, s'unit à Dieu dans sa manifestation en esprit et en vérité.

Loi suprême de l'humanité : s'unir à Dieu le plus intimement qu'il est possible par la vérité, en la cherchant, en la pratiquant, en l'aimant.

1. Tome Ier, cours de 1817, leç. xxive, p. 347; et plus bas, ixe et xe leç. *Du mysticisme.*

2. *Ibid.*

Résumé ou enchaînement de toutes les parties de la science de la science.

Rapport de l'ontologie et de la psychologie rationnelle. Harmonie de la psychologie et de la logique, et des trois grandes divisions de la psychologie. L'unité systématique est l'expression de l'unité de la vie intellectuelle.

PREMIÈRE PARTIE DU COURS.

DES VÉRITÉS ABSOLUES.

Iʳᵉ LEÇON.

Deux méthodes : méthode rationnelle et méthode expérimentale. Il les faut concilier. — Position du problème. — — Impuissance des deux solutions extrêmes. — Vraie solution : l'expérience nous découvre en nous des principes qu'elle ne constitue pas et qui appartiennent à la raison.

Deux méthodes ont régné tour à tour dans la science, et se disputent l'esprit humain. Ces deux méthodes répondent à deux grands besoins qui aujourd'hui, comme de tout temps, se font sentir à l'homme.

Le premier, le plus impérieux, est celui de principes fixes, immuables, qui ne dépendent point des temps, des lieux, des circonstances, où la raison se repose avec une entière confiance, comme dans un asile inviolable, et dont elle tire des conclusions inattaquables. Tel est l'idéal que nous nous formons de la science. Une science, pour mériter ce nom, doit être un ensemble de déductions rigoureuses fondées sur un certain nombre de principes certains. Dans un ordre quelconque de recherches, tant qu'on n'a saisi que des faits isolés, disparates,

1. Il ne faut pas oublier que la plupart des propositions ici avancées ont été développées et démontrées dans le Cours de l'année précédente.

tant qu'on ne les a pas ramenés à une théorie générale dans laquelle puissent se résoudre tous les faits particuliers, on possède les matériaux d'une science, mais la science elle-même n'est pas encore. Ainsi, il ne suffisait pas d'avoir reconnu certaines propriétés des corps, pour constituer la physique ; il fallait les ramener à des principes généraux, à des lois [1]. La physique, comme toute science, commence là où paraissent des vérités certaines, générales, même universelles auxquelles on peut rattacher tous les faits du même ordre que l'observation découvre dans la nature. En termes philosophiques, l'idée de quelque chose d'absolu est l'idée même de la science. Platon l'a dit : il n'y a point de science de ce qui passe. La science réclame des principes fixes et absolus ; et de tels principes, il est clair que ce n'est ni la sensibilité, ni l'imagination, ni le raisonnement qui les peuvent donner ; la raison, et la raison seule, bien différente du raisonnement, les peut fournir [2].

Voilà le premier besoin de l'esprit et une première méthode. Il est aussi un autre besoin, moins pressant peut-être, mais non moins légitime, c'est de ne pas être dupe de principes chimériques, d'abstractions vides, d'hypothèses, de combinaisons plus ou moins ingénieuses, mais artificielles; le besoin de s'appuyer sur la réalité et sur la vie, le besoin de l'expérience ; en un mot à côté de la méthode rationnelle, le génie même de notre temps nous impose la méthode expérimentale. C'est à l'application de cette méthode que les sciences physiques et naturelles ont dû leurs progrès. Aussi, dans ces derniers temps, a-t-on

1. Voyez t. Ier, Cours de 1817, VIIe leçon, p. 238 sqq.
2. *Ibid.*, Ire leçon.

voulu faire de l'expérience l'unique fondement de la science : exagération dangereuse, qui n'irait pas à moins qu'à ruiner la science elle-même en lui ôtant son vrai caractère. L'expérience toute seule, ne pouvant fournir les principes absolus sans lesquels il n'y a point de science, n'est évidemment pas le fondement unique de la science, mais elle en est la condition, la condition nécessaire; et où celle-là manquerait on ne daignerait pas même aujourd'hui s'informer du reste.

Unir l'observation et la raison, atteindre l'idéal de la science, et l'atteindre par la route de l'expérience, tel est le problème scientifique : tant qu'il n'est pas résolu, la science n'est pas faite.

Les écoles philosophiques se distinguent les unes des autres par la manière dont elles ont résolu ce problème. On ne peut pas dire que Platon et Aristote aient suivi exclusivement, le premier une méthode purement rationnelle, le second une méthode purement empirique [1]; car Platon, tout en poursuivant l'absolu, ne laisse pas de faire une part à l'expérience, et Aristote, tout en proclamant, et surtout en appliquant la méthode expérimentale, reconnaît des principes qui dominent l'expérience et sans lesquels la science ne serait pas; mais parce que celui-ci a trop diminué la force propre de la raison au profit de l'expérience, et celui-là ravalé l'expérience au profit de la raison, l'histoire de la philosophie, qui juge les philosophes sur les grands résultats qu'ils produisent et non pas sur leurs intentions, a rangé Platon dans l'école ra-

1. Voyez à la fin de ce volume l'article intitulé : *De l'histoire de la philosophie*, et surtout, 2e série, t. II, *Esquisse d'une histoire générale de la philosophie*, la leç. VIIe sur Platon et sur Aristote.

tionnelle et Aristote dans l'école empirique. De même, dans les temps modernes, Bacon[1] a sans doute entrevu et quelquefois indiqué la nécessité d'allier la méthode rationnelle à la méthode empirique; mais, en général, la méthode qu'il recommande, celle à laquelle est attache son nom, c'est l'empirisme; et ses successeurs, et singulièrement Hobbes[2], ne se sont montrés que trop fidèles à ses préceptes et à son exemple. Assurément nous admirons beaucoup plus, mais nous ne pouvons accepter sans de fortes réserves la philosophie contraire, notre grande métaphysique du XVIIe siècle, qui, malgré d'heureux commencements, trop tôt infidèle à elle-même, abandonne l'expérience, assimile la philosophie à la géométrie, et bâtit beaucoup trop sur des fondements abstraits ou hypothétiques. Parmi les systèmes célèbres dont hérite le XIXe siècle, en est-il un qui échappe à l'accusation d'empirisme ou de rationalisme exclusif? Ici, la philosophie de la sensation réduit tout, si elle est conséquente, à des phénomènes sans lien entre eux, sans but et sans lois. Là, Kant, après avoir défendu contre l'empirisme la raison humaine, et l'avoir portée très-haut, la ruine d'un coup, et en ôtant aux principes universels et nécessaires qu'il a rétablis toute valeur absolue, anéantit par cela même la science qu'il voulait fonder. L'impuissance de tous ces systèmes est manifeste. La nécessité de l'expérience s'élève contre Spinoza, contre Malebranche, souvent même contre Descartes. Le sens commun oppose à Locke et à Condillac l'existence de principes universels et nécessaires, reconnus et pratiqués par tous les hommes. Enfin, il est trop évi-

1. 2e série, t. II, leç. IIe.
2. *Ibid.*

dent contre Kant que si la raison est purement subjective, elle est comme si elle n'était pas, et que les principes qui la dirigent, pour n'être pas inutiles, doivent avoir une valeur réelle et absolue en dehors de l'intelligence qui les aperçoit et qui les applique.

Notre prétention ou du moins notre effort est d'éviter tout système exclusif et extrême. Nous en appelons à vos souvenirs de l'année dernière : n'avons-nous pas établi, par la méthode expérimentale appliquée à la science de l'esprit humain, l'existence d'un élément réel et qui pourtant surpasse et domine l'expérience, un élément qui est universel au milieu des phénomènes particuliers parmi lesquels nous l'apercevons ; nécessaire, quoique mêlé à des phénomènes contingents ; infini et absolu, quoique nous apparaissant dans un être relatif et fini ? Nous n'avons ici qu'à exprimer brièvement le résultat de nombreuses leçons.

Je ne suis pas l'auteur des principes universels et nécessaires : je les conçois, je ne les constitue point ; par exemple, les axiomes et les définitions de la géométrie [1], les règles de la morale [2] soutiennent-elles avec moi les mêmes rapports que les mouvements dont je suis cause ? Si c'est moi qui fais ces axiomes et ces règles, ils sont donc miens : je puis donc les défaire, les suspendre, les changer, les anéantir ; or, il est certain que je ne le puis ; donc ils ne se rapportent pas à moi comme à leur auteur. En même temps, il est démontré qu'il implique qu'un principe absolu dérive de la sensation variable, particulière, contingente, incapable de produire et d'autoriser

1. Tom. Ier, Cours de 1817, leç. Ire et leç. VIIe, VIIIe et IXe.
2. *Ibid.*, leç. XVIIIe et sqq.

rien d'universel et de nécessaire [1]. J'arrive donc à cette conséquence nécessaire aussi : la vérité est en moi et n'est pas à moi. De même que la sensibilité met l'homme en rapport avec le monde physique, ainsi une autre faculté le met en communication avec des vérités qui ne dépendent ni du monde ni du moi, et cette faculté, c'est la raison.

Il y a dans l'homme trois facultés générales. La première est l'activité, l'activité volontaire et libre, où éclate particulièrement la personnalité humaine, sans laquelle les autres facultés seraient comme si elles n'étaient pas, puisque le moi ne serait pas pour lui-même. C'est par la liberté que l'homme est véritablement homme, qu'il se possède et se gouverne ; sans elle il retombe sous le joug de la nature ; il n'en est qu'une partie plus admirable et plus belle. Mais, en même temps que le moi est doué d'activité et de liberté, il est passif aussi par d'autres endroits ; il subit les lois du monde extérieur ; il souffre et jouit sans être lui-même l'auteur de ses joies et de ses souffrances ; il sent s'élever en lui des besoins, des désirs, des passions qu'il n'a point faites, et qui, tour à tour, remplissent sa vie de bonheur ou de misère, malgré qu'il en ait et indépendamment de sa volonté. Enfin, entre l'activité et la sensibilité, l'homme a la faculté de connaître, il possède la raison par laquelle il atteint un monde qu'il ne confond pas plus avec lui-même qu'avec le monde sensible [2].

1. Tom. Ier, Cours de 1817, leç. 1re.

2. Cette classification des facultés humaines, sauf quelques différences plus nominales que réelles, est aujourd'hui généralement adoptée et fait le fond de la psychologie de notre temps. Voyez pour les détails les articles sur les *Leçons de M. Laromiguière* dans les *Fragments philosophiques*.

Ce qui constitue le moi humain, c'est l'activité. Qu'on s'examine au moment où une sensation [1] se produit en nous : on reconnaîtra qu'il n'y a perception qu'autant qu'il y a intervention du moi, un degré quelconque d'attention, un acte de conscience, et que la perception finit au moment où finit l'activité. Ainsi on ne se rappelle pas ce qu'on a fait dans le sommeil absolu ou dans la défaillance, parce qu'alors on a perdu la liberté, la conscience, et par conséquent la mémoire. De même, souvent la passion, en nous enlevant la liberté, nous enlève du même coup la conscience de nos actions et de nous-mêmes. C'est alors que, pour me servir d'une expression juste, quoique vulgaire, on ne sait plus ce que l'on fait. L'activité est le fond du moi, et sur ce fond se développent la sensation et la raison, l'une qui le met en rapport avec la nature physique, l'autre qui lui révèle la vérité absolue.

Ces trois facultés tombent toutes également sous l'œil de la conscience. La conscience nous atteste l'existence de principes nécessaires attachés à l'exercice de la raison tout aussi certainement que celle des sensations et des volitions. Les faits rationnels sont aussi réels que les autres, car j'appelle réel tout ce qui tombe sous l'observation. Je souffre; ma souffrance est réelle, en tant que j'en ai la conscience; il en est de même de la liberté; il en est de même de la raison, de ses lois et des principes qui la dirigent. Nous pouvons donc affirmer que l'existence des principes nécessaires repose sur le témoignage de l'observation, et même de l'observation la plus immédiate et la plus sûre, celle de la conscience.

1. Tome Ier, Cours de 1816, leçons XXIIIe et XXIVe : Histoire du moi, p. 186-192.

De plus, la conscience n'est qu'un témoin : elle fait paraître ce qui est, elle ne le crée pas. Ce n'est pas parce que la conscience l'atteste que vous avez produit tel ou tel mouvement, éprouvé telle ou telle impression. Ainsi, ce n'est pas parce que nous ne pouvons pas ne pas concevoir telle ou telle vérité que cette vérité existe, c'est parce qu'elle existe qu'il nous est impossible de ne pas la concevoir. La vérité peut bien prendre un caractère subjectif, comme parle Kant, par son rapport avec l'esprit ou le sujet qui l'aperçoit ; mais en elle-même elle est ce qu'elle est, c'est-à-dire objective et absolue. Les vérités qu'atteint la raison à l'aide des principes universels et nécessaires dont elle est pourvue, sont des vérités absolues ; la raison ne les fait point, elle les découvre. A plus forte raison, la conscience ne les fait-elle pas ; elle n'a d'autre vertu que de servir en quelque sorte de miroir à la raison. Les vérités absolues sont donc en même temps indépendantes de l'expérience et de la conscience, et attestées par l'expérience et par la conscience. D'une part, c'est l'expérience intérieure qui manifeste ces vérités, et de l'autre l'expérience ne les explique point. Voilà comment diffèrent et s'accordent l'expérience et la raison ; voilà comment, au moyen de l'expérience, on arrive à trouver quelque chose qui surpasse l'expérience, comment *a posteriori* on atteint un élément *a priori*, si vous me permettez de me servir de ce langage de la philosophie kantienne. La vraie science ne repose ni sur des principes hypothétiques ni sur des principes empiriques. Les uns sont chimériques, les autres impuissants. La vraie science s'appuie sur l'observation, et c'est l'observation elle-même qui, appliquée à la partie rationnelle

de la connaissance, conduit légitimement et sûrement à l'objet même de la science, à ce point ferme et immuable que cherchait Descartes, à ces idées [1] que méconnut Aristote, et que Platon avait si admirablement placées entre Dieu et l'homme, comme la pensée de l'un et la loi de l'autre.

II[e], III[e], IV[e] LEÇONS.

Étude des principes rationnels. — Deux procédés à suivre dans cette étude : partir de l'état primitif de l'intelligence et descendre à l'état actuel, ou partir de l'état actuel et remonter à l'état primitif. Le second procédé est la vraie méthode expérimentale. — État actuel des principes rationnels dans l'intelligence. Ils n'ont point d'origine logique, mais seulement une origine psychologique. — Quatre positions de l'esprit relativement aux principes absolus. — Passage de l'état primitif à l'état actuel. — Deux espèces d'abstraction : abstraction médiate ou comparative, et abstraction immédiate. — Réfutation de l'opinion qui fait dériver les principes nécessaires des idées élémentaires dont ils sont composés.

Vous le savez[2] : il y a deux manières d'étudier les phénomènes, quels qu'ils soient, de l'intelligence : ou bien on les prend à leur origine, on cherche ce qu'ils ont pu

1. Voyez plus bas les leç. VII[e] et VIII[e].

2. Tom. I[er], Cours de 1817, programme du cours, p. 213, et *Discours d'ouverture*, p. 289; et plus haut, programme de cette I[re] partie du cours de 1818, p. 21.

être primitivement, pour passer de là à leur état actuel; ou bien on étudie d'abord l'état actuel, et de là on remonte à l'état primitif; on essaie de connaître ce qui est avant de se demander ce qui a été, ce qui a pu être.

L'état primitif est loin de nous; nous ne pouvons guères le ramener sous nos yeux et le soumettre à notre observation; l'état actuel, au contraire, est toujours à notre disposition : il nous suffit de rentrer en nous-mêmes, de puiser dans notre conscience et de lui faire rendre ce qu'elle contient. La méthode qui commence par l'étude de l'état primitif de nos connaissances est condamnée à remonter au berceau même de la pensée entouré de si profondes ténèbres, c'est-à-dire à construire des hypothèses et à s'appuyer sur ces hypothèses comme sur quelque chose de réel pour retrouver ensuite, comme une conséquence de l'hypothèse adoptée et du passé tel que nous l'avons imaginé, l'état présent de l'intelligence tel que l'observation l'atteste aujourd'hui à chacun de nous. Une saine méthode, qui fuit toute hypothèse, fera précisément le contraire. Pour donner à nos recherches un fondement solide et inébranlable, il faut nous établir d'abord dans l'état présent, et, cet état bien éclairci, remonter avec prudence à l'état antérieur. Quand nous aurons constaté le caractère que possède aujourd'hui tel ou tel phénomène de conscience, nous chercherons quel a pu être son caractère primitif; puis, lorsque nous tiendrons les deux extrémités de la chaîne, nous pourrons songer à saisir les anneaux intermédiaires : nous nous occuperons du passage de l'état primitif à l'état actuel. Cette méthode est la plus sûre : elle répoud à celle que l'on suit dans les sciences d'observation. En partant de faits certains, nous

ne serons point exposés à errer d'hypothèse en hypothèse. Si, plus tard, en remontant vers l'état primitif, nous tombons dans quelque erreur, nous pourrons et la reconnaître et la réparer, à l'aide de la vérité que nous aura donnée d'abord une observation impartiale; car toute origine qui n'aboutira pas légitimement au point où nous en sommes, est par là condamnée.

Commençons donc par l'étude à laquelle il faut toujours revenir, et qui est le premier et le dernier fondement de toutes les autres.

Il s'agit de rechercher de quels caractères sont aujourd'hui marqués les principes qui président à l'exercice de la raison. Si nous en étions à notre début, combien de leçons ne devrions-nous pas consacrer à cette recherche? Mais les deux années qui sont derrière nous ont été employées au travail qui nous est imposé. Nous avons lentement parcouru les principaux ordres de nos connaissances, et une observation approfondie et dépourvue de tout esprit de système a constaté un certain nombre de principes qui gouvernent toutes les démarches de notre intelligence, et même celles de notre vie.

Une année entière a passé sur ce principe : Toute qualité suppose un sujet, tout phénomène un être réel [1].

Le principe de causalité [2] a été mis, par l'examen le plus scrupuleux, au-dessus de toute contestation.

Il en a été de même du principe des causes finales [3].

Le principe que tout corps est dans un espace qui

1. Tom. Ier, Cours de 1816.
2. *Ibid.*, Cours de 1817, programme, p. 216, et 1re leç.;
3. *Ibid.*

contient, et toute succession dans un temps, nous a conduit à une durée infinie et à un espace infini[1].

Les principes des mathématiques[2] ont été convaincus d'être universels et nécessaires.

Le principe sur lequel repose toute morale, le principe qui oblige l'homme de bien et fonde la vertu[3] n'est-il pas de la même nature? Ne s'étend-il pas à tous les êtres moraux, sans distinction de temps et de lieu, et ne s'y applique-t-il pas nécessairement et indépendamment de toute circonstance? Concevez-vous un être moral qui ne soit soumis à ces principes, que la raison doit commander à la passion, qu'il faut garder la foi jurée, restituer à tout prix le dépôt qui nous a été confié, etc.?

Y aurait-il même une physique possible si tout phénomène ne suppose pas et une cause et une loi? Et la physiologie avancerait-elle sans le principe des causes finales, plus que la géométrie sans celui de l'identité et de la contradiction?

Arrêtons-nous pour ainsi dire avant d'avoir commencé. Ou tous nos travaux précédents n'ont abouti qu'à des chimères, ou nous pouvons nous reposer avec confiance dans ce résultat, que l'observation atteste l'existence de principes réellement marqués aujourd'hui, pour quiconque s'interroge et s'examine sincèrement, des caractères d'universalité et de nécessité.

Reste à savoir si ces caractères, qui aujourd'hui sont incontestables, ont toujours été, et ce qu'ils furent d'a-

1. *Ibid.* Cours de 1816, leç. xxv[e] et xxvi[e] sur la durée, et Cours de 1817 leç. xi[e] et xii[e] sur l'*Esthétique transcendentale.*

2. *Ibid.*, leç. ix[e], p. 276.

3. *Ibid.*, leç. xviii[e] et xxi[e], sqq. sur la morale de Kant.

bord. Rappelons-nous ici la règle que nous nous sommes tracée, de n'abandonner sous aucun prétexte, de ne laisser jamais s'effacer les caractères actuels de nos connaissances, car c'est là qu'est toute certitude. Répétons-le donc, et pour les autres et pour nous-mêmes : la seconde recherche à laquelle nous allons nous livrer ne peut infirmer les résultats de la première. D'ailleurs, ne nous y engageons qu'avec ordre, et commençons par une distinction importante.

L'origine[1] d'un principe est ou logique ou psychologique. Ou bien l'on se demande si un principe a son origine dans un autre qui l'explique et l'autorise, et c'est là son origine logique ; ou bien l'on se demande seulement en quelles circonstances nous l'avons connu, dans quelle occasion et comment il s'est manifesté à notre esprit pour la première fois : c'est là son origine psychologique.

Or il répugne qu'un principe absolu ait une origine logique ; car un tel principe ne repose que sur lui-même ; et sa vérité ne peut pas être empruntée à un autre principe : autrement il ne serait pas un principe. De plus, son autorité n'est pas née tel ou tel jour ; elle ne s'est pas accrue avec le temps, et elle n'aura pas de fin. Qui pourrait dire quand il a commencé et quand il cessera d'être vrai que tout phénomène suppose une substance, que tout événement a sa cause et sa raison ? Ces principes n'ont donc pas, et ils ne peuvent pas avoir d'origine logique ; leur chercher une telle origine, c'est mettre en péril le caractère qu'ils portent manifestement aujourd'hui. En effet, la forme primitive de la pensée ne contient

1. Tom. Ier, p. 215 et 264 ; et plus haut, prog. du cours de 1818, p. 24.

rien d'universel, rien de nécessaire ; tout y est particulier et contingent ; on peut donc être tenté de rejeter l'absolu et l'universel, parce qu'on ne les rencontre pas à l'origine de la connaissance. On ne remarque pas que le particulier et le déterminé ne sont ici qu'une enveloppe et une forme passagère. Le fond disparaît sous la forme, et, pour avoir cherché mal à propos une origine qu'on ne pouvait pas trouver, on en vient à nier systématiquement l'existence même des principes que l'on applique tous les jours.

Mais s'il n'y a pas lieu de chercher l'origine logique des principes universels et nécessaires, on peut, on doit en chercher l'origine psychologique, c'est-à-dire examiner dans quelles circonstances nous avons obtenu la notion de cause, le principe de causalité, le principe du devoir, la notion du temps, celle d'espace, etc., enfin les notions et les principes par lesquels se manifeste à nous la vérité absolue. Toute la question de l'origine des principes se réduit donc à celle-ci : Comment, dans quelles circonstances, sous quels caractères se sont présentés à nous d'abord et se sont développés ensuite les principes absolus? C'est une question purement historique.

Je vais essayer de décrire les différentes situations de l'esprit humain relativement à la vérité absolue.

Je puis[1] apercevoir la vérité de deux manières différentes. Ou bien je l'aperçois dans telle ou telle circonstance particulière et déterminée, dans telle ou telle application positive ; par exemple, en présence de deux

1. Tom. Ier, programme du Cours de 1817, p. 216, sqq. ; et plus haut programme, p. 25.

objets déterminés, soit deux pommes ou deux pierres, et de deux autres objets semblables placés à côté des deux premiers, j'aperçois cette vérité de la plus absolue certitude que ces deux pierres et ces deux autres pierres forment quatre pierres; c'est là l'aperception en quelque sorte concrète de la vérité. Ou bien je puis concevoir d'une manière abstraite et générale que deux et deux valent quatre; c'est la conception abstraite de la même vérité.

Il y a plus. On peut apercevoir cette même vérité sous sa forme abstraite ou concrète sans se faire cette question: Pourrais-je ne pas admettre cette vérité? On l'aperçoit alors par la seule vertu de l'intelligence, par sa force toute spontanée et sans réflexion. Ou bien on essaie de mettre en doute la vérité que l'on aperçoit, on essaie de la nier; on ne le peut, et alors la conception de cette vérité se présente à la réflexion comme supérieure à toute négation possible, c'est-à-dire nécessaire.

Remarquez que la vérité est ici toujours la même; en elle-même, logiquement et ontologiquement, elle est absolue et ne change point; ce qui change, ce sont les diverses positions de l'esprit humain par rapport à elle.

Ces diverses positions sont au nombre de quatre: 1° aperception concrète; 2° conception abstraite; 3° aperception pure et spontanée; 4° conception réflexive et nécessaire.

Il s'agit maintenant de reconnaître l'ordre de priorité ou de postériorité de ces différentes positions entre elles. Rien de plus aisé. Il faut avoir aperçu la vérité avant de remarquer qu'on ne peut pas ne pas l'apercevoir. Ainsi la conception nécessaire est postérieure à l'aperception

pure, et la conviction réfléchie à l'intuition spontanée. De même nous ne saisissons pas d'abord la vérité dans son abstraction; nous l'apercevons d'abord sous une forme concrète.

Voici donc l'ordre à établir entre toutes les positions intellectuelles :

Si nous considérons l'état actuel de notre esprit, nous y trouvons les principes nécessaires à l'état abstrait tel que la logique les présente : Tout effet a une cause, toute qualité un sujet, tout moyen une fin. De là nous pouvons remonter sûrement à l'état primitif; il est bien certain que l'abstrait a été précédé du concret, le réfléchi du spontané; de sorte que le premier pas de l'intelligence a dû être l'aperception, l'intuition pure du concret. Ici s'arrête l'analyse. Il est impossible, dans l'ordre chronologique ou psychologique, de remonter au-delà de l'intuition spontanée de la vérité sous sa forme concrète, particulière, déterminée. Si, au contraire, au lieu de partir de l'actuel pour remonter au primitif, nous partons du primitif pour remonter à l'actuel, nous obtiendrons l'ordre suivant : 1° aperception pure d'une vérité concrète ; 2° conception nécessaire de cette même vérité; 3° aperception pure de la vérité absolue; 4° conception nécessaire de cette même vérité [1].

Mais, ne l'oublions pas, si les situations de l'esprit peuvent varier par rapport à la vérité, la vérité en soi reste la même. En arithmétique, que je dise, comme aujourd'hui : un et un valent deux, ou comme autrefois : Tel objet et tel objet valent deux objets, la vérité est la

1. Plus haut, programme, pag. 23.

même dans l'un et l'autre cas ; elle n'a changé qu'à mes yeux : de concrète et déterminée, elle est devenue abstraite et indéterminée. Après être apparue dans une de ses applications, elle s'est dégagée de toute application, et s'est montrée telle qu'elle est, c'est-à-dire absolue.

Revenons un moment sur ce qui précède.

Après avoir constaté le caractère actuel des principes universels et nécessaires, nous avons essayé d'en découvrir l'état primitif ; et pour y parvenir, nous ne leur avons point prêté une origine hypothétique, sauf à la confronter ensuite avec leur état actuel ; nous nous sommes appuyés sur la réalité présente, et à l'aide du flambeau qu'elle nous offrait, nous nous sommes avancés avec circonspection sur la route obscure de l'état primitif.

Distinguant soigneusement la question de l'origine logique des vérités absolues d'avec la question de leur origine psychologique, nous avons écarté la première, qu'on a trop souvent confondue avec la seconde, et nous nous sommes arrêtés à celle-ci. Autre chose en effet est de rechercher comment et de quel droit un principe est revêtu à nos yeux du caractère de la certitude ; autre chose de se demander en quelle circonstance ce principe a fait son apparition dans notre esprit. La question logique se résout d'elle-même, ou plutôt elle n'est pas une question. Ainsi demande-t-on quelle est la raison de la certitude du principe de causalité? la réponse est très-simple : c'est la nature même du principe de causalité. La certitude de ce principe n'a ni génération ni origine ; elle ne s'engendre pas dans le temps et ne se justifie pas par le progrès de l'intelligence. Elle ne connaît point de degrés : nous n'avons pas cru d'abord un peu au

principe de causalité, puis un peu plus, puis tout à fait; il ne s'est pas formé pièce à pièce et par un accroissement successif[1]; dès le premier jour il a été ce qu'il sera le dernier, tout-puissant, nécessaire, irrésistible. La seule différence est que l'absolue certitude qu'il entraîne n'est pas d'abord ni toujours accompagnée d'une conscience claire. Ainsi Leibnitz lui-même n'a pas plus de confiance dans le principe de causalité et même dans le principe de la raison suffisante que le plus ignorant des hommes; mais celui-ci applique ces principes sans réfléchir sur leur puissance, qui le gouverne presque à son insu, tandis que Leibnitz s'en étonne, l'étudie, et pour toute explication la rapporte à la nature de l'esprit humain et à la nature des choses, c'est-à-dire, selon la forte et profonde parole de M. Royer-Collard, qu'il dérive l'ignorance de sa source la plus élevée[2]. Il faut donc écarter la question logique et se borner à la question historique, laquelle peut être ainsi posée : Trouver la forme primitive sous laquelle la vérité absolue a fait sa première apparition dans l'intelligence humaine. La question étant ainsi réduite, nous avons essayé de la résoudre sans vaine conjecture.

Il ne s'agit pas de rêver au hasard une origine hypothétique, mais de partir de l'état actuel pour remonter gra-

1. Tom. Ier, programme de 1817, p. 217.

2. Œuvres de Reid, t. IV, p. 455. « Quand on se révolte contre les faits primitifs, on méconnaît également la constitution de notre intelligence et le but de la philosophie. Expliquer un fait, est-ce donc autre chose que de le dériver d'un autre fait, et ce genre d'explications, s'il doit s'arrêter quelque part, ne suppose-t-il pas des faits inexplicables? La science de l'esprit humain aura été portée au plus haut degré de perfection qu'elle puisse atteindre, elle sera complète, quand elle saura dériver l'ignorance de sa source la plus élevée. »

duellement jusqu'à l'état primitif des principes absolus. Or quel est l'état actuel de ces principes, le caractère le plus frappant dont ils sont marqués? C'est le caractère de la nécessité. Par exemple, je crois aujourd'hui, et je ne puis pas ne pas croire, qu'au dehors de moi tout ce qui commence d'exister a une cause. Mais l'analyse démontre aisément que cette impossibilité où je suis de ne pas admettre ce principe, c'est-à-dire sa nécessité reconnue, est le fruit de la réflexion, et que la réflexion présuppose une autre opération irréfléchie, spontanée, peu importe le nom qu'on lui donne. Voilà donc, sans aucune hypothèse, un état antérieur à la croyance nécessaire.

Ce n'est pas tout : nous avons considéré le principe de causalité sous sa forme universelle et abstraite ; mais nous apparaît-il toujours sous cette forme? Si vous dites dans l'école : Tout ce qui commence d'exister a une cause ; ne dites-vous pas aussi tous les jours : Cet accident particulier qui vient de se produire, la chute de cette feuille ou de cette pierre, ce phénomène a telle ou telle cause? Ici le principe de causalité, tout en restant le même au fond, se présente sous une forme bien différente de la première. L'apercevons-nous d'abord sous celle-ci ou sous celle-là, dans son universalité et dans son abstraction ou dans une de ses applications particulières? L'expérience atteste que l'intelligence ne débute pas par l'abstraction, et que nous n'arrivons à l'abstrait que par le concret.

Ainsi, en résumé, 1° les principes absolus se manifestent à nous sous une forme concrète avant de revêtir une forme abstraite ; 2° cette première aperception de la vérité est d'abord pure de toute réflexion, et par conséquent de toute nécessité, ou, pour mieux dire, de la forme de la né-

cessité, laquelle s'introduit plus tard avec la réflexion.

Avons-nous épuisé la question de l'origine des principes absolus et avons-nous atteint la forme première au-delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher? Nous le pensons. Il est certain que tout principe absolu se montre primitivement dans une circonstance particulière, quelle qu'elle soit, et sous une forme concrète. Il est certain, d'autre part, qu'il finit par se dégager de toutes ses applications et par revêtir une forme abstraite et universelle. Nous tenons donc certainement les deux extrémités de la chaîne; nous possédons l'état actuel et l'état primitif; nous n'avons donc plus à résoudre que la troisième des questions que nous nous sommes proposées : trouver le passage du primitif à l'actuel.

Pour éviter l'hypothèse dans cette nouvelle recherche comme dans les deux autres, il faut nous attacher à ce que nous avons obtenu et bien reconnaître la donnée essentielle du problème, à savoir ce qu'il y a de différent dans le primitif et dans l'actuel, pour expliquer cette différence et faire voir comment l'esprit humain l'a franchie et a pu aller du primitif à l'actuel. Nous négligerons donc les ressemblances pour ne considérer que la différence; et si nous trouvons une opération intellectuelle qui rende compte de la différence, nous aurons découvert le passage que nous cherchons.

Or, nous l'avons vu, la grande différence entre les deux états de l'intelligence relativement au principe de causalité, qui jusqu'ici nous a servi d'exemple, c'est l'état concret et l'état abstrait. Comment donc va-t-on du concret à l'abstrait? certainement par l'abstraction. Jusqu'ici rien de plus simple. Mais il y a deux genres d'abstractions.

En présence de plusieurs objets particuliers, vous négligez les caractères différents qui les séparent; vous considérez à part un caractère qui leur est commun à tous, et vous abstrayez ce caractère. Examinez la nature et les conditions de cette abstraction; nous l'avons appelée abstraction *comparative* et *collective*; *comparative*, parce qu'elle procède par voie de comparaison; *collective*, parce qu'elle est fondée sur une collection de cas particuliers [1]. Prenons un exemple; examinons comment nous arrivons à l'idée abstraite et générale de couleur. Soit placé devant mes yeux un objet blanc : de là puis-je arriver immédiatement à l'idée de couleur? Puis-je mettre d'un côté la blancheur et de l'autre la couleur? Cette séparation est-elle possible? Analysez ce qui se passe en vous à l'aspect d'un objet blanc. Vous éprouvez une sensation. Otez ce que cette sensation a d'individuel, vous la détruisez tout entière: vous ne pouvez pas négliger la sensation de blancheur, et réserver ou abstraire la couleur, car il ne vous reste absolument rien. Mais à l'objet blanc dont nous parlions tout à l'heure, faites succéder un objet bleu, puis un objet rouge, etc.; ayant alors des sensations de couleurs différentes, vous pouvez négliger leurs différences, et ne considérer que ce caractère commun à toutes, d'être des sensations de la vue, c'est-à-dire des couleurs, et vous obtenez ainsi l'idée abstraite et générale de couleur. Mais, dans le cas précédent, nous nions qu'il soit possible à l'esprit de faire une distinction entre couleur blanche et couleur, Prenons un autre exemple : Si vous n'aviez jamais senti qu'une seule fleur, l'œillet, auriez-

1. Voyez t. I[er], Cours de 1817, programme, p. 217; et plus haut, le programme, pag. 26.

vous l'idée de l'odeur en général? L'odeur d'œillet serait pour vous la seule odeur possible, ou plutôt ce serait une odeur au-delà de laquelle vous n'en chercheriez, vous n'en soupçonneriez même aucune autre. Si maintenant à l'odeur d'œillet se joint ou succède l'odeur de rose, et d'autres odeurs différentes en plus ou moins grand nombre, pourvu qu'il y en ait plusieurs et qu'il puisse y avoir comparaison, et par suite connaissance des différences et des ressemblances, alors vous pourrez vous élever à l'idée générale d'odeur. Qu'y a-t-il de commun entre l'odeur d'une fleur et celle d'une autre, sinon qu'elles ont été senties à l'aide du même organe par le même individu? Ce qui rend ici la généralisation possible, c'est précisément l'unité du sujet sentant qui se souvient d'avoir été modifié, en restant le même, par des sensations différentes; mais ce sujet ne peut se sentir lui-même identique et divers, et il ne peut concevoir dans l'objet senti quelque chose de commun et quelque chose de différent, quelque chose de semblable et quelque chose de dissemblable, qu'à la condition de la succession, et par conséquent de la pluralité de sensations éprouvées et d'odeurs perçues. Dans ce cas, mais dans ce cas seul, il y a comparaison, abstraction et généralisation opérée sur des éléments divers et semblables.

Pour arriver au principe abstrait de causalité, nous n'avons pas besoin de tout ce travail. Si vous supposez six cas particuliers desquels vous ayez extrait ce principe, il ne sera pas chargé de plus ni de moins d'idées que si vous l'aviez extrait d'un seul. En effet, pour arriver à cette formule : *L'événement que je vois sous mes yeux doit avoir une cause*, il n'est pas nécessaire d'avoir vu plusieurs événements. Le principe étant indivisible, il est

déjà tout entier dans un seul cas; il peut changer d'application, il ne change pas en soi; il ne s'accroît ni ne décroît avec le nombre plus ou moins étendu de ses applications. La seule différence qu'il peut soutenir relativement à nous, c'est que nous l'appliquions sans le remarquer ou en le remarquant, sans le dégager ou en le dégageant de son application transitoire. Il ne s'agit donc que d'éliminer la particularité du phénomène où il nous est donné, soit la chute d'une pierre, soit le meurtre d'un homme, et nous arrivons ainsi immédiatement à l'idée de la nécessité d'une cause pour tout ce qui commence d'exister. Ici, ce n'est pas parce que j'ai été le même ou affecté de la même manière en plusieurs cas différents, que j'arrive à cette idée générale et abstraite. Un feuille tombe : à l'instant même je suis certain, je pense, je crois, je déclare qu'il doit y avoir une cause à cette chute. Un homme a été tué : immédiatement je sais et je proclame qu'il doit y avoir une cause à sa mort. Chacun de ces faits contient des circonstances particulières, contingentes, variables, et quelque chose d'universel et de nécessaire, à savoir, que l'un et l'autre ne peuvent pas ne pas avoir une cause. Or, je puis parfaitement dégager l'universel du particulier, à propos du premier fait comme à propos du second, car l'universel est tout aussi bien dans le premier que dans le second. En effet, si le principe de causalité n'est pas universel dans le premier fait, il ne le sera pas davantage ni dans un second, ni dans un troisième, ni dans un millième; car *mille* ne sont pas plus près que *un* de l'infini, de l'universalité absolue. Il en est de même de la nécessité : si elle n'est pas au premier fait, elle ne peut survenir dans aucun. Mais dès que la nécessité comme l'universa-

lité sont dans un cas, ce seul cas suffit, et il n'est besoin d'aucun autre. Telle est la théorie de l'abstraction immédiate, abstraction radicalement différente de l'abstraction médiate et comparative.

Nous avons constaté l'existence des principes absolus; nous avons fait voir comment ils nous apparaissent d'abord, à propos d'un fait particulier, et comment l'esprit, par une abstraction immédiate, les dégage de la forme déterminée et concrète qui les enveloppe et ne les constitue pas, pour conserver pur et intact l'élément universel et nécessaire. Telle est, selon nous, la vraie théorie de l'origine et de la génération des principes universels et nécessaires. Mais on nous adresse une objection grave qu'il s'agit d'examiner.

Ces principes universels et nécessaires comprennent plusieurs termes. Dans le principe, tout phénomène suppose une cause; dans cet autre, toute qualité suppose une substance, il y a les idées de phénomène et de cause, de qualité et de substance. On a prétendu[1] que les idées étaient ici antérieures aux principes; puis on a supposé qu'une certaine association s'établissait entre ces idées, et qu'ainsi se formaient et s'expliquaient les principes de causalité et de substance.

Entendons-nous bien. Cette association est-elle universelle et nécessaire? Alors c'est un nom différent pour une même chose; c'est le principe même qu'il s'agit d'expliquer. Une loi universelle et nécessaire, qui nous contraint d'associer naturellement l'idée de cause à celle de tout phéno-

1. Allusion à la théorie de M. de Biran. Voyez l'Introduction placée en tête de ses *Œuvres*, et surtout la discussion qui remplit une partie de la leç. XIXe du t. III de la 2e série.

même, s'appelle précisément le principe de causalité. Au contraire, cette association n'est-elle ni universelle ni nécessaire, et est-elle arbitraire? Alors l'explication détruit la chose à expliquer; car ici le point essentiel est précisément cette impossibilité pour l'esprit de ne pas supposer une cause partout où commence à paraître un phénomène.

Il ne suffit pas de montrer l'origine de l'idée de cause pour avoir saisi l'origine du principe de causalité. Vous avez découvert, je le suppose, que la notion de cause est puisée dans celle de la volonté productrice : Je suis libre, je veux produire certains effets et je les produis; de là, l'idée d'une cause, de la cause particulière que je suis; mais de ce fait à cet axiome : Tous les phénomènes doivent nécessairement avoir une cause, il y a un abîme.

Mais, dites-vous, une fois l'idée de cause puisée dans le moi, l'induction la transporte hors de moi et partout où paraît un phénomène nouveau. Ici je me borne à répondre que cette induction extraordinaire, si elle n'est pas universelle et nécessaire, n'explique point la chose à expliquer, et que si elle est universelle et nécessaire, c'est encore sous un autre nom le principe de causalité. D'où il suit que le seul vrai et légitime résultat de ces recherches psychologiques serait que la notion de la cause personnelle et libre que je suis est antérieure à tout exercice du principe de causalité, sans que cette notion expliquât l'origine de ce principe, laquelle doit être rapportée à la puissance propre de l'esprit humain.

Nous pouvons aller plus loin; nous pouvons citer des principes où les notions sont nécessairement postérieures à l'application de ces principes; de telle sorte qu'il est im-

possible de faire naître les principes des notions par association, par induction, ou par tout autre procédé. Soit, par exemple, le principe que nous avons[1] appelé principe des substances : Toute qualité suppose un sujet, la question est de savoir si les notions de qualité et de sujet précèdent la conception du principe. Si nous démontrons que c'est au contraire le principe des substances qui est antérieur à l'acquisition des notions de qualité et de sujet, nous aurons démontré l'impossibilité de trouver l'origine du principe dans les notions dont il se compose.

A quel titre la notion de substance pourrait-elle être antérieure à ce principe : Toute qualité suppose une substance? A ce titre seul que la substance fût un objet d'observation, comme on le prétend de la cause. Lorsque je produis un certain effet, il se peut que je m'aperçoive immédiatement comme cause; dans ce cas, il n'y a peut-être ici l'intervention d'aucun principe; mais il n'en est pas, il n'en peut pas être de même quand il s'agit de la substance. La substance n'est pas directement observable, elle ne s'aperçoit pas, elle se conçoit; et elle se conçoit seulement en vertu du principe des substances [1]. Ainsi, l'âme est la substance de la pensée, la matière est la substance de l'étendue, et nous verrons que, entre autres divins caractères, Dieu est la substance de la vérité absolue. Qui a jamais aperçu Dieu, la matière ou l'âme? N'a-t-il pas fallu, pour arriver à ces essences invisibles, partir du visible, ou plutôt partir du principe qui unit le visible à l'invisible, le phénomène à l'être, c'est-à-dire partir du principe même des substances? La notion de substance est

1. Voyez t. Ier, Cours de 1816.

donc postérieure à l'application du principe, et par conséquent elle ne peut expliquer sa formation.

Il y a plus : non-seulement nous ne pouvons avoir la notion de substance avant l'application du principe des substances, mais nous ne pouvons avoir la notion de qualité sans celle de substance, ni par conséquent sans le principe des substances. En effet, nous ne concevons primitivement ni le sujet sans la qualité, ni la qualité sans le sujet; les termes eux-mêmes s'impliquent l'un l'autre; car, qu'est-ce qu'une qualité? c'est ce qui appartient au sujet; et qu'est-ce qu'un sujet? c'est ce qui possède telle qualité; de sorte qu'il nous est impossible d'appeler quelque chose qualité, si nous n'avons déjà l'idée de sujet, ni de prononcer le mot de sujet qu'à la condition d'avoir l'idée de qualité. Mais, nous dira-t-on, au lieu du mot qualité employez le mot phénomène, et vous reconnaîtrez qu'on peut avoir l'idée de phénomène antérieurement à l'idée de substance. Je le nie : je soutiens que la notion de phénomène est également relative à celle de substance et que les deux notions sont nécessairement contemporaines. Or, comment acquérons-nous les notions simultanées de phénomène et de substance? C'est encore par le principe des substances, par ce principe qui, sous tout phénomène passager, nous fait concevoir immédiatement quelque chose qui est et demeure; d'où il suit qu'en ce cas, comme dans l'autre, l'idée de substance est toujours le produit du principe même qu'on prétend expliquer par elle.

Je ne veux point dire que nous ayons dans l'esprit le principe des substances tout formulé, avant d'apercevoir un phénomène; je dis seulement qu'il nous est impossible

d'apercevoir un phénomène sans concevoir à l'instant même la substance, c'est-à-dire qu'au pouvoir de perception directe du phénomène, soit par les sens, soit par la conscience, se joint le pouvoir de concevoir la substance qui lui est inhérente; en d'autres termes, qu'à l'expérience extérieure ou intérieure se joint la raison. Devant cette impartiale analyse tombent à la fois deux erreurs égales et contraires : l'une, que l'expérience peut engendrer les principes; l'autre, que les principes précèdent l'expérience[1].

L'opinion que nous venons de combattre sur l'origine des principes se rattache à une fausse théorie du jugement trop répandue en philosophie[2]. Le jugement, dit-on, est la connaissance d'un rapport, d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées, ce qui suppose l'acquisition préalable de ces deux idées. D'après cette doctrine, nous aurions, par exemple, l'idée de qualité d'une part, et de l'autre l'idée de substance, et le jugement consisterait à prononcer sur la convenance ou la disconvenance de ces deux idées. Nous venons de montrer que les faits ne se passent point ainsi : en présence de l'un des termes du rapport, le jugement conçoit l'autre terme; et pour ne pas sortir de l'exemple que nous avons choisi, à propos du phénomène, visible à l'œil ou à la conscience, l'esprit conçoit la substance invisible à l'un et à l'autre; cette conception est un jugement et même un jugement nécessaire. Il ne s'agit pas ici de chercher et de découvrir

1. Voyez dans ce volume le *Discours d'ouverture* de cette année, p. 15 sqq., la leç. 1re tout entière, et le t. III de la 2e série, leç. XVIIe.

2. Tom. Ier, Cours de 1816, leç. XVe, et t. III de la 2e série, leç. XXIIIe et XXIVe.

un rapport entre deux idées préalablement connues; non, la puissance de l'esprit va plus loin; elle va d'une idée seule à une autre idée et à leur rapport; ou plutôt elle conçoit, d'une seule et même conception, les deux termes et le rapport qui les unit. Voilà les faits tels qu'ils se passent à l'origine de la connaissance. Plus tard, quand le jugement m'a donné simultanément la substance et la qualité, je puis, par la force de l'abstraction, penser à la substance sans la qualité, ou à la qualité sans la substance; mais primitivement les deux termes sont corrélatifs, et ils se présentent l'un avec l'autre.

En résumé, la prétention d'expliquer les principes par les notions qu'ils contiennent, est une prétention chimérique. En supposant que toutes les notions qui entrent dans les principes leur fussent antérieures, il faudrait montrer comment de ces notions contingentes et particulières on tire des principes absolus; c'est la première difficulté, et elle est radicalement insoluble. Mais il est faux que dans tous les cas les notions précèdent les principes, et c'est là la seconde difficulté également insurmontable. Il y a deux espèces de notions qui entrent dans les principes: les unes ont rapport au visible, si on peut s'exprimer ainsi, ce sont celles de qualités, de phénomènes, d'événements qui commencent à paraître; les autres ont rapport à l'être, à la substance, au temps, à l'espace, à l'infini, à l'invisible; les premières peuvent à la rigueur précéder les principes; les secondes dérivent des principes eux-mêmes, à l'aide desquels on les découvre. Mais que les notions soient antérieures ou postérieures aux principes, les principes en sont toujours indépendants, ils les surpassent de toute la supériorité

de principes universels et nécessaires sur des notions particulières, et ainsi il reste impossible d'expliquer ceux-ci par celles-là.

Nous avons achevé ce que nous avions à dire sur l'état primitif de l'esprit humain relativement aux vérités absolues, et sur le passage de l'état primitif à l'état actuel. Pour nous, trouver l'origine d'un principe universel et nécessaire, ce n'est pas autre chose que découvrir la forme sous laquelle nous saisissons d'abord ce principe, et cette forme nous a paru concrète, individuelle et déterminée. Trouver la génération d'un tel principe, pour nous encore, c'est mettre en lumière le procédé intellectuel qui élimine la forme particulière et déterminée, laquelle contient à la fois et cache le principe, pour l'en dégager et le faire paraître sous la forme abstraite et absolue où il éclate tout entier. Nous avons vu en outre que la conception nécessaire suppose l'intuition spontanée, l'affirmation, pure de toute négation. La dernière conséquence de tout ceci est que naturellement l'universel est sous le particulier, le nécessaire dans le contingent, l'absolu dans le relatif, l'infini dans le fini, et que la vraie philosophie, à la fois expérimentale et rationnelle, ne doit s'enfermer ni dans un empirisme impuissant ni dans un idéalisme chimérique.

Ve LEÇON.

De la légitimité et de la valeur des principes rationnels. — Réfutation de l'opinion de Kant. — Retour sur la théorie de l'aperception pure, et sur celle du jugement primitif[1].

Après avoir reconnu l'existence des principes universels et nécessaires, leurs caractères actuels, leur origine, leurs transformations, il nous reste à examiner quelle est leur valeur et la légitimité des conclusions qu'on en peut tirer. La question psychologique est résolue : abordons la question logique.

Nous avons défendu contre Locke et son école la nécessité et l'universalité de certains principes que la sensation n'explique pas. Il nous faut maintenant défendre contre Kant la valeur de ces mêmes principes, dont il reconnaît avec nous les caractères, mais dont il renferme la puissance dans les limites du sujet qui les conçoit et les applique.

Comprenons bien la nature et la portée du problème que nous agitons : ces principes qui gouvernent nos jugements, qui fondent les sciences, qui règlent nos actions, ont-ils en eux-mêmes une vérité absolue, ou ne sont-ils que les produits de notre intelligence, les lois purement subjectives de notre pensée ? Il s'agit de savoir si, hors de

1. Ce résumé, exact mais si bref, comme ceux qui précèdent, recevra quelque lumière du programme de la Ire partie de ce cours qui se trouve plus haut p. 22 et 23, et p. 27-31, surtout de la VIIIe de nos leçons de 1820 où le scepticisme métaphysique de Kant est examiné avec le soin et l'étendue convenables.

nous, il est vrai en soi que tout phénomène a une cause et toute qualité un sujet, si toute étendue est dans l'espace, et si toute succession est dans le temps. Pensons-y bien. S'il n'est pas vrai que toute qualité suppose un sujet, il n'est pas vrai que nous ayons une âme, substance de tous les phénomènes que la conscience nous atteste. Si le principe de causalité n'a pas de valeur absolue, le monde extérieur ne sera plus qu'une succession de phénomènes, sans aucune action effective les uns sur les autres, ainsi que le voulait Hume, et les impressions même de nos sens ne seront pas produites par des causes réelles. La matière n'existe pas plus que l'esprit. Rien n'existe d'une manière durable; tout se réduit à des apparences livrées à un perpétuel devenir, qui encore s'accomplit on ne sait où, puisqu'il n'y a réellement ni temps ni espace. Si le principe de la raison suffisante n'a de valeur que pour une curiosité ignorante, cette curiosité, une fois éclairée sur la vanité de ses efforts, ne doit plus se fatiguer à chercher le pourquoi des choses qui nous échappe invinciblement, à ramener les phénomènes à des lois chimériques, et à découvrir des rapports qui correspondent seulement aux besoins de notre esprit et non à la nature des choses. Enfin, si le principe de causalité, des substances, des causes finales, de la raison suffisante, ne sont que des formes subjectives de notre raison, l'être absolu, que tous ces principes nous révèlent, ne sera plus que la dernière des chimères, un dernier fantôme qui s'évanouit avec tous les autres au souffle de la critique.

Kant a fait prévaloir contre l'école empirique l'existence des principes universels et nécessaires; mais, disciple ou du moins serviteur de l'école même dont il se porte l'ad-

versaire, il lui fait cette concession immense que ces principes ne s'appliquent qu'aux impressions de la sensibilité. Leur rôle est de donner à ces impressions une certaine unité en les coordonnant suivant certains rapports, lesquels expriment des formes de notre sensibilité, des lois de notre entendement et de notre raison, mais hors de là ne sont rien, ne répondent à rien.

Cette doctrine dont le but avoué est de détruire les prétentions dogmatiques de la raison, est le renouvellement du scepticisme; mais aussi c'en est la ruine. Le scepticisme, qui est si redoutable lorsqu'il attaque le monde matériel, qui l'est déjà bien moins lorsqu'il s'en prend à la volonté et à la liberté, que la conscience atteste avec tant d'éclat, demeure sans aucune prise sur les principes rationnels. En vain il argumente contre eux; puisqu'il argumente, puisqu'il cherche à prouver, il reconnaît donc une base sur laquelle s'appuient ses arguments et ses preuves, il reconnaît des principes. Il ne peut pas ne pas le faire, à moins de se jouer de lui-même; et s'il le fait, s'il se prend au sérieux, il se réfute péremptoirement [1].

Le reproche qu'un saine philosophie se contentera de faire à Kant, c'est que son système n'exprime pas les faits tels qu'ils ont lieu sur le théâtre de la conscience du genre humain. La philosophie peut et doit se séparer de la foule pour l'explication des faits; mais il faut que dans l'explication elle ne détruise pas les faits à expliquer; sans quoi elle n'explique point, elle imagine, elle bâtit un système. Or, ici les faits qu'il s'agit d'expliquer, c'est la croyance même du genre humain, et le système de Kant l'anéantit.

1. T. 1er, cours de 1817, 1re leçon, p. 250.

En effet, quand nous affirmons la vérité des principes absolus, nous ne croyons pas qu'ils ne soient vrais que relativement à nous : nous les croyons vrais en eux-mêmes, et vrais encore quand notre intelligence ne serait plus là pour les concevoir. Si ces principes nous apparaissent comme nécessaires, c'est-à-dire si nous sommes invinciblement obligés de les reconnaître, c'est précisément parce qu'ils sont indépendants de nous, supérieurs à nous, et qu'ils s'imposent à notre intelligence par la force de la vérité qui est en eux ; en sorte que bien loin que la nécessité puisse fournir une objection au scepticisme, ce caractère de nécessité ne s'explique que par la nature même de la vérité. Il faut renverser la proposition de Kant. Au lieu de dire, comme Kant : les principes sont nécessaires, donc ils n'ont point de valeur absolue en dehors de nous ; disons : les principes ont une valeur absolue en dehors de nous, et voilà pourquoi nous y croyons nécessairement.

Et même cette nécessité de la croyance dont un nouveau scepticisme se fait une arme, n'est pas la condition indispensable, la forme unique de l'application des principes. Nous l'avons dit[1] : la nécessité implique réflexion, examen, effort de douter et impuissance de douter ; mais avant toute réflexion, l'intelligence saisit spontanément la vérité : or, dans cette aperception spontanée expire la nécessité, et, comme on dit dans l'école allemande, la subjectivité.

Revenons donc ici sur cette intuition spontanée de la vérité que Kant n'a point connue dans le cercle où le re-

1. Voyez les leçons précédentes, p. 48-50.

tiennent captif ses habitudes profondément réfléchies et un peu scholastiques.

Est-il vrai qu'il n'y ait pas de jugement, même affirmatif dans la forme, qui ne soit mêlé d'une négation?

Il semble bien que tout jugement affirmatif est en même temps négatif; car affirmer qu'une chose existe, c'est nier sa non-existence; comme tout jugement négatif est en même temps affirmatif, car nier l'existence d'une chose, c'est affirmer sa non-existence. S'il en est ainsi, tout jugement, quelle que soit sa forme, affirmative ou négative, puisque ces deux formes reviennent l'une à l'autre, suppose un doute préalable sur l'existence de la chose en question, par conséquent un exercice quelconque de la réflexion, à la suite duquel l'esprit s'est senti contraint de porter tel ou tel jugement; de sorte qu'à ce point de vue le fondement du jugement paraît sa nécessité. Et alors revient dans toute sa force l'objection célèbre*: Si vous ne jugez ainsi que parce qu'il vous est impossible de ne pas le faire, vous n'avez toujours pour garant de la vérité que votre propre conception; vous ne sortez pas de vous-même; vous demeurez dans le subjectif.

Nous répondons en allant droit au principe de la difficulté : Il n'est pas vrai que tous nos jugements soient nécessairement négatifs. Nous accordons que dans l'état réfléchi tout jugement affirmatif suppose un jugement négatif, et réciproquement. Mais la raison ne s'exerce-t-elle qu'à la condition de la réflexion? N'y a-t-il pas une affirmation primitive qui n'implique pas de négation? De même que nous agissons souvent sans délibérer sur notre action, sans la préméditer, et que nous manifestons dans ce cas une activité libre encore, mais libre d'une liberté

non réfléchie ; de même la raison aperçoit souvent la vérité directement et sans traverser le doute ou l'erreur. La réflexion est un retour sur la conscience, ou sur toute autre opération différente d'elle. Il répugne donc qu'elle se rencontre dans aucun fait primitif : tout jugement qui la renferme en présuppose un autre où elle n'est point. On arrive ainsi à un jugement pur de toute réflexion, à une affirmation sans mélange de négation, à l'intuition immédiate, fille légitime de l'énergie naturelle de la pensée, comme l'inspiration du poëte, l'instinct du héros, l'enthousiasme du prophète. Le premier acte de ma raison, en face d'une vérité quelconque, supposée évidente, est un acte irréfléchi, sans retour du moi sur lui-même, et qui atteint la vérité par une intuition toute spontanée. Que si on contredit cette affirmation primitive, l'intuition intellectuelle se replie sur elle-même, elle s'examine, elle essaie de révoquer en doute la vérité qu'elle a aperçue ; elle ne le peut ; elle affirme de nouveau ce qu'elle avait affirmé d'abord ; elle adhère à la vérité déjà reconnue, mais avec un sentiment nouveau, le sentiment qu'il n'est pas en elle de se dérober à l'évidence toute-puissante et irrésistible de cette même vérité ; alors, mais alors seulement, apparaît ce caractère de nécessité et de subjectivité, dont se prévaut le scepticisme de Kant. Le scepticisme de Kant est détruit par la distinction de la raison spontanée et de la raison réfléchie. La réflexion est le théâtre des combats que la raison soutient avec elle-même, avec le doute, le sophisme et l'erreur. La raison pure est une sphère de lumière et de paix, où la raison aperçoit la vérité sans effort, par cela seul que la vérité est la vérité, et parce que Dieu a fait la raison pour l'apercevoir naturellement,

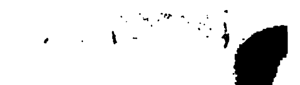
comme il a fait l'œil pour voir et l'oreille pour entendre.

Tirons maintenant les conséquences des faits que nous venons d'exposer.

1° L'argument de Kant qui se fonde sur le caractère de nécessité des principes absolus pour en déduire leur subjectivité et infirmer leur autorité objective, ne signifie rien, puisque ce caractère de nécessité est une simple forme que la réflexion donne à une opération qu'on ne peut accuser de subjectivité, à savoir, la perception pure et spontanée de la vérité absolue.

2° D'ailleurs, après tout, conclure de la nécessité de croire à la vérité absolue, n'est pas mal conclure ; car c'est raisonner de l'effet à la cause, du signe à la chose signifiée.

3° En réalité, la valeur absolue des principes rationnels est au-dessus de toute démonstration. L'analyse psychologique surprend dans le fait de l'intuition pure, une affirmation absolue, inaccessible au doute ; elle la constate ; et cela équivaut à une démonstration. Demander une autre démonstration que celle-là, c'est demander à la raison l'impossible, puisque les principes absolus étant les fondements de toute démonstration, ne pourraient se démontrer que par eux-mêmes.



VIe LEÇON.

Exposition des principes universels et nécessaires, sous le nom de principes du sens commun, par Reid. — Exposition de ces mêmes principes sous une dénomination différente, par Kant dans la *Critique de la raison pure*.— Examen comparatif de la liste de Reid et de celle de Kant. — Travail nouveau pour classer les notions engagées dans les principes universels et nécessaires, et pour les réduire à leurs éléments les plus simples. — Résultat de ce travail : que l'idée de cause et l'idée de substance sont au fond de toutes nos idées les plus simples. — Analyse comparative de ces deux idées. — Ces deux idées à la fois profondément distinctes et inséparablement unies. Type primitif de cette distinction et de cette union : le moi substance et cause. — Leibnitz et M. de Biran.

(Cette leçon, importante et délicate, est si imparfaitement reproduite dans la rédaction des élèves de l'école normale, qu'il aurait fallu la refaire tout entière ; et, dans ce travail, il nous eût été impossible de ne pas mêler perpétuellement nos réflexions nouvelles à celles de l'hiver de 1818. Nous n'avons voulu ni paraître plus avancés que nous n'étions alors, ni présenter une théorie aussi grave sous une forme aussi défectueuse. Il nous a paru préférable de nous borner au résumé des rédactions qui sont entre nos mains.

Après avoir distingué les principes universels et nécessaires des simples principes généraux et avoir donné plusieurs exemples de cet ordre de principes qui ne se déve-

loppent pas sans l'expérience mais que l'expérience seule n'explique pas, après avoir montré la légitimité et la valeur objective de ces principes, nous nous sommes demandé s'il n'était pas possible de faire un dénombrement exact de ces sortes de principes et de les réduire ensuite à leurs notions élémentaires, selon l'esprit et le précepte de la méthode cartésienne.

Répétons-le bien : les principes nécessaires ne se peuvent expliquer que par la nature même de l'esprit humain; et on ne les a point expliqués quand on a considéré à part les notions qui entrent dans ces principes. Les notions ne représentent les principes qu'à cette condition qu'on y ajoute précisément ce qui constitue les principes, à savoir l'impossibilité pour l'esprit de ne pas les appliquer partout et toujours. Cette réserve faite, on peut opérer sur les notions comme sur les principes eux-mêmes.

Le cours de 1816 [1] a été tout entier consacré à l'exposition de ce seul principe, que toute qualité suppose un sujet, tout mode une substance, tout phénomène un être qui en est le sujet d'inhérence. Les formes de ce principe sont très-diverses : mais toutes elles couvrent un principe unique que nous pouvons considérer comme suffisamment connu.

En 1817, nous avons opéré [2] sur quatre principes : 1° ce même principe de la substance; 2° le principe de l'unité, à savoir, toute pluralité de qualités et de phénomènes suppose un être identique et un ; 3° le principe de causalité : tout phénomène qui commence à paraître sup-

1. Tome Ier, programme du cours de 1816, p. 25.
2. *Ibid.*, programme du cours de 1817, p. 215.

pose une cause; 4° le principe des causes finales : tout phénomène ou tout ensemble de phénomènes qui présentent le caractère de moyens dirigés vers une fin suppose une cause finale. Nous avons étudié ces quatre principes et dans leurs caractères actuels et dans leurs caractères primitifs. Nous sommes remontés à l'origine des deux notions qui sont manifestement au fond de ces quatre principes, la notion de cause et celle de substance, et nous avons trouvé l'origine de ces deux notions en nous-mêmes[1], dans la substance, l'être un et identique que nous sommes, et dans la puissance causatrice, attribut éminent de notre être.

Il faut maintenant consulter les plus célèbres philosophes, et leur demander leurs listes de principes universels et nécessaires.

Reid n'a pas pris la peine de donner une liste exacte de ses fameux principes du sens commun; aussi peu à peu se multiplièrent-ils avec une rapidité étonnante dans les ouvrages de ses disciples, Beattie, Oswald[2], etc.; de là la polémique curieuse engagée entre Priestley et l'école écossaise. Il est bon d'en appeler au sens commun contre le sophisme, mais il ne faut pas transformer en principes du sens commun des préjugés plus ou moins invétérés; et contre ce danger un examen sérieux et attentif des principes du sens commun est indispensable. Reid n'a pas fait cet examen; il s'est contenté de rapporter un certain nombre de vérités nécessaires aux diverses sciences auxquelles elles servent de fondement.

Grammaire. Tout adjectif se rapporte à un substantif exprimé ou sous-entendu.

1. T. Ier, p. 218.
2. Tome III de cette seconde série, école écossaise.

Une proposition complète doit avoir un verbe.

Logique. Une suite de paroles qui ne fait pas une proposition ne contient ni vérité ni erreur.

Toute proposition est vraie ou fausse.

Nulle proposition ne peut être vraie ou fausse à la fois.

Tout cercle vicieux ne prouve rien.

Tout ce qu'on affirme du genre peut être affirmé de l'espèce et de tous les individus qui appartiennent à ce genre.

Mathématiques. Reid montre que, pour n'être pas dérivés d'impressions sensibles, les principes mathématiques n'en sont pas moins vrais.

Morale. Ses fondements ne sont pas des sentiments, mais des jugements accompagnés de plaisir. Les principes de ce jugement sont nécessaires.

Du Goût. De même pour le beau : goût rationnel, distinct du goût animal. Le goût rationnel a des principes nécessaires. Reid ne les énonce point.

Métaphysique. Reid ne donne point une liste des principes de la métaphysique ; il en citera trois, dit-il, parce qu'ils sont révoqués en doute par Hume.

1° Toute qualité suppose un sujet ; pas de pensée sans être pensant ; pas d'étendue sans être étendu ; pas de mouvement sans chose mue, etc.

2° Tout ce qui commence à exister doit avoir une cause.

3° Tout effet qui porte le caractère d'un dessein suppose un dessein dans sa cause, c'est-à-dire une cause intelligente.

On voit que les trois principes métaphysiques cités par Reid rentrent dans ceux que nous avons cités nous-

mêmes, et que l'analyse la moins systématique a résolus dans les deux notions de substance et de cause.

En 1817 [1], nous avions exposé avec quelque étendue la *Critique de la raison spéculative* et la *Critique de la raison pratique*; nous avions fait connaître la liste que Kant, en cela bien supérieur à Reid, avait donnée des catégories de l'entendement et de la raison. Nous avons repris ici et soumis à un examen particulier cette liste assez longue [2]. Le résultat de cet examen n'a point excédé celui de l'analyse déjà instituée sur les quatre principes ci-dessus désignés. Notre conclusion dernière a donc été la réduction de toutes les idées universelles et nécessaires aux deux idées de substance et de cause.

C'est en effet à ces deux idées que l'on en appelle toujours contre le sensualisme et l'empirisme.

Mais quel est le rapport de ces deux idées entre elles?

Avant Leibnitz, elles semblaient séparées dans la philosophie moderne par une barrière infranchissable. Le premier, à la fin du XVIIe siècle, Leibnitz, sondant la nature de l'idée de substance, a ramené la notion de substance à la notion de force. Cette réduction est pour Leibnitz le fondement même de toute sa philosophie et de ce qui sera plus tard la monadologie. Pour lui, l'éclaircissement de la notion de substance est, à proprement parler, l'entreprise de la réforme de la philosophie tout entière; aussi a-t-il intitulé le petit écrit consacré à grand sujet: *De prima philosophiæ emendatione, et notione sub-*

1. Tome Ier, leçon VIIe sqq.

2. Voyez cette liste dans la Ve leçon de 1820 sur la philosophie de Kant.

stantiæ[1]. Cet écrit est un de ses premiers ouvrages ; dans les derniers, il reproduit le même principe, particulièrement dans les *Principia philosophiæ*, résumé de toute sa doctrine présenté au prince Eugène[2].

Ainsi, après tout, la réduction tentée, en 1818, de toutes les catégories, de tous les principes du sens commun, de toutes les vérités universelles et nécessaires à deux, cette réduction, qui nous semblait alors et qui était en effet une innovation considérable relativement à Reid et à Kant, n'était à notre insu, comme l'éclectisme lui-même, qu'un retour à une pensée de Leibnitz.

Mais Leibnitz, en rappelant la notion de substance à celle de cause, a-t-il gardé une parfaite mesure ? Certainement la substance nous est révélée par la cause ; par exemple, supprimez tout exercice de la cause et de la force qui est en nous, et nous ne sommes point pour nous-mêmes ; c'est donc l'idée de cause qui introduit dans l'esprit l'idée de substance ; mais la substance n'est-elle que la cause qui la manifeste ? Il faut alors distinguer la cause en acte de la cause qui n'est pas encore passée à l'acte, pour parler le langage d'Aristote, accepté par Leibnitz. Mais une cause qui n'est pas en acte n'est pas réellement une cause, et une cause en acte ne se suffit pas à elle-même, elle suppose un fondement, un sujet, une substance. La puissance causatrice est l'attribut essentiel de la substance, elle n'est pas la substance elle-même. En un mot, il nous a paru plus sûr de nous en tenir à ces deux notions primitives, distinctes quoique inséparablement unies, l'une

1. Collection de Dutens, t. II, p. 18.
2. *Ibid.*, t. II, 1. p., p. 24.

qui est le signe et la manifestation de l'autre, celle-ci qui est la racine et le fondement de celle-là.

Un homme dont la doctrine rappelle parmi nous celle de Leibnitz, au moins par cet endroit, M. de Biran[1] n'est-il pas tombé du côté où Leibnitz inclinait? En remettant la cause en lumière, M. de Biran n'a-t-il pas laissé dans l'ombre la substance, comme en parlant sans cesse de la volonté il a trop oublié la raison? L'âme est plus étendue et plus profonde que tous ses attributs; aucun d'eux ne la manifeste adéquatement; l'ensemble même de tous ses attributs ne l'épuisent pas, car il reste toujours par-delà tous les rayons eux-mêmes le foyer d'où ils émanent. Parler de la substance indépendamment de la cause qui la manifeste, c'est faire de la substance un être abstrait, une entité scholastique : mais parler de la cause et des phénomènes qu'elle produit sans les rapporter à leur fond commun, n'est pas une erreur de moindre conséquence. De même, quand on transporte la question de la psychologie dans la théodicée, la substance éternelle et infinie est inaccessible en elle-même, et on ne l'atteint que dans ses manifestations, dans le monde et dans l'âme; mais en même temps, ces manifestations, si grandes qu'elles soient, n'épuisent pas sa puissance, parce que cette puissance réside dans son essence infinie. »

1. Voyez *Œuvres philosophiques* de M. de Biran, t. Ier, préface de l'éditeur.

VIIe ET VIIIe LEÇONS.

Objet de la leçon : Quel est le dernier fondement de la vérité absolue? — Quatre hypothèses : La vérité absolue peut résider ou dans le moi, ou dans le monde, ou en elle-même, ou en Dieu 1° Le moi aperçoit la vérité absolue, il ne la constitue pas; 2° Le monde participe de la vérité absolue, mais il ne l'explique pas, n'étant lui-même ni nécessaire ni absolu; 3° La vérité n'existe pas en elle-même; 4° La vérité réside en Dieu. — Platon : Défense de la théorie des idées; saint Augustin; Malebranche; Fénelon; Bossuet; Leibnitz. — La vérité est l'intermédiaire entre Dieu et l'homme.

Si les principes qui gouvernent notre intelligence ne sont pas des formes vaines, il y a donc en dehors de nous de la vérité, et des vérités universelles, nécessaires, absolues. On pourrait s'arrêter là. Mais il faut passer outre; il faut rechercher ce qu'est la vérité en elle-même, où elle réside et d'où elle vient; car l'esprit humain n'est satisfait que quand il a touché la dernière limite du savoir auquel il peut atteindre : pour lui la question du vrai n'est pleinement résolue que quand il est parvenu au dernier principe de tous les principes, au dernier fondement, à la substance même du vrai.

On peut faire ici quatre hypothèses. On peut considérer la vérité absolue comme résidant dans l'homme, ou dans la nature, ou en elle-même, ou en Dieu.

Il est très-certain que les principes qui, dans tous les ordres de connaissances, nous découvrent les vérités ab-

solues, font partie de notre intelligence; ils sont les instruments, les lois, les formes, les manières d'être de la raison, qui, quelle que soit sa nature, fait assurément sa demeure en nous et est liée intimement à la personne dans les profondeurs de la vie intellectuelle. Il s'ensuit que la vérité, que la raison nous révèle, tombe par là en une étroite relation avec le sujet qui l'aperçoit. Cependant, nous l'avons vu, l'absolue vérité est en nous, elle n'est pas à nous : nous l'apercevons, nous ne la créons pas. Si la personne que je suis, si le moi individuel n'explique peut-être pas toute la raison, comment expliquerait-il la vérité, et la vérité absolue? L'homme borné, contingent, éphémère, aperçoit la vérité nécessaire, éternelle, infinie; c'est là pour lui un assez beau privilége; mais il n'en est pas la substance, il n'est pas le principe qui la soutient, qui lui donne l'être. A peine l'homme a-t-il le droit de dire : ma raison; rendons-lui cette justice qu'il n'a jamais osé dire : ma vérité.

Si les vérités absolues sont hors de l'homme qui les aperçoit, où sont-elles donc? Aristote répondrait : dans la nature. Est-il besoin, en effet, de leur chercher un autre sujet que les êtres mêmes qu'elles régissent? Qu'est-ce que les lois de la nature, sinon certains caractères que notre esprit dégage des êtres et des phénomènes où ils sont comme enveloppés pour les considérer à part? Les principes mathématiques ne sont pas autre chose : l'axiome ainsi formulé : le tout est plus grand que la partie, se trouve dans un tout et dans une partie quelconque. Le principe d'identité ou de contradiction, qu'Aristote et Leibnitz ont considéré à juste titre comme le fondement de tous nos jugements, de tous nos raisonne-

ments, fait partie de l'essence de tout être, et nul être ne peut exister sans le porter en soi. La vérité existe donc, mais elle n'existe pas à part des êtres particuliers[1]. Les principes sont dans les choses : nous les y apercevons, nous les en séparons et nous raisonnons sur eux, abstraction faite des choses auxquelles nous les avons empruntés. La vérité existe d'une part dans l'esprit qui la conçoit et de l'autre dans les êtres qu'elle gouverne. L'homme est le sujet d'aperception de la vérité ; la nature est son sujet d'inhérence.

Cette théorie qui considère les vérités universelles et nécessaires comme des abstractions, mais comme des abstractions qui ont leur fondement et leur raison dans les choses, est plus vraie que le conceptualisme exclusif, que nous avons indiqué d'abord et écarté, ce conceptualisme qui, resserrant la vérité dans l'intelligence humaine, fait de la nature des choses le fantôme de l'intelligence se projetant partout hors d'elle-même, triomphante à la fois et impuissante, puisqu'elle produit tout et ne produit que des chimères. Mais quoique la théorie péripatéticienne contienne une grande partie de la vérité, elle est trop étroite, trop exclusive elle-même.

Aristote a raison en un sens, quand il soutient que les principes, les universaux, τὰ καθόλου, comme il les appelle, sont dans les choses mêmes. Assurément, les principes sont dans les choses, autrement les choses seraient sans principes. Ce sont les principes qui donnent aux êtres contingents leur fixité, même d'un jour, et leur unité. Mais de ce qu'il y a dans les choses une sorte

1. Voyez l'écrit intitulé : *De la Métaphysique d'Aristote*, 2e édit., *passim*.

de participation aux principes, en faut-il conclure qu(les principes résident tout entiers dans les choses, e qu'ils n'ont d'autre substance que les objets où ils s'appliquent? Ainsi le fait particulier d'une cause particulière produisant un événement particulier, ce seul fai enveloppe, il est vrai, le principe de causalité, mais l principe est plus étendu que le fait, car il s'applique non-seulement à ce fait-là, mais à mille autres, et il s'' applique nécessairement. Toute connexion causale particulière est inférieure au principe de causalité, puisqu c'est de lui qu'elle tire, à nos yeux, toute sa force, tou ce qu'elle contient d'universel et de nécessaire. C'est don sur lui qu'elle se fonde, bien loin de le fonder lui-même On en peut dire autant des autres principes.

Un péripatéticien répliquerait que si un principe es certainement plus étendu que tel être ou telle cause parti culière, il n'est pas plus étendu que toutes les causes (tous les êtres; que, par conséquent, la nature, considéré dans son universalité, peut expliquer ce que chaque êtr en particulier n'explique pas. A cela nous répondron que la nature, considérée dans sa totalité, n'est encor en soi qu'une chose finie et contingente, et que les prin cipes qu'il s'agit d'expliquer ont une valeur nécessaire (absolue. L'idée de l'infini, l'idée de l'éternité, ne peuver être tirées ni d'aucun être particulier, ni de l'ensembl des êtres. La nature ne nous fournira pas l'idée de la pe fection, car tous les êtres de la nature sont impar faits. L'infini et l'éternité surpassent l'univers et l'em brassent comme un atome : l'absolu plane sur le relatil il n'en relève pas; il règne sur la nature, il l'explique (ne peut être expliqué par elle.

Faudra-t-il donc soutenir que les vérités absolues, n'étant explicables ni par l'humanité ni par la nature, subsistent en elles-mêmes et forment un monde à part? Dans cette hypothèse, d'un platonisme exagéré, les vérités sont des êtres réels : elles ont une existence distincte et indépendante : elles sont à elles-mêmes leur propre substance.

Mais cette hypothèse renferme plus d'absurdités encore que les précédentes ; car, je le demande, qu'est-ce que des vérités absolues ou contingentes, des idées enfin, qui subsistent par elles-mêmes, indépendamment d'une intelligence qui les conçoive et d'un être dans lequel elles résident? En cet état, disons-le bien haut, la vérité absolue n'est qu'une abstraction réalisée. Il n'y a point de métaphysique quintessenciée qui puisse prévaloir contre le bon sens ; et si telle est la théorie platonicienne des idées, Aristote a raison contre elle. Mais une pareille théorie n'est qu'une chimère qu'Aristote a créée pour avoir le plaisir de la combattre.

Les idées de Platon ne sont ni de pures conceptions de l'entendement ni de simples généralisations de l'expérience; elles sont réellement, en ce sens qu'elles ne sont ni variables ni passagères comme les êtres particuliers, ni sans existence comme des abstractions intellectuelles; elles sont, mais ce ne sont pas des êtres, à proprement parler.

Hâtons-nous de les faire sortir de cet état ambigu et équivoque. Et comment? en leur appliquant à elles-mêmes un principe absolu, une vérité absolue aussi, et qui leur communique ce qui leur manque encore, une raison d'être, un principe de réalité. Je veux parler de cette vérité

qui a fait le sujet des leçons d'une année entière[1], à savoir, qu'il n'y a pas de qualité sans sujet d'inhérence, ni de pluralité sans unité. Toutes les vérités absolues, toutes les idées tombent elles-mêmes sous cette loi : elles appellent un premier et dernier fondement. Toutes ces formes diverses, sous lesquelles l'absolu nous apparaît, ne peuvent exister ainsi séparément : il faut qu'elles se réunissent toutes en un être où elles trouvent à la fois leur substance et leur unité.

Ainsi l'infatigable curiosité humaine, après avoir surpassé les notions contingentes, après être arrivée aux principes nécessaires, après avoir percé jusqu'à la vérité absolue que ces principes nous révèlent, aspire encore plus haut; elle poursuit la raison dernière de toutes choses, dût-elle la poursuivre à l'infini.

Oui, la vérité suppose nécessairement quelque chose au-delà d'elle. De même que tout phénomène suppose une substance, de même la vérité absolue suppose un être en qui elle réside. Nous obtenons alors un absolu qui n'est plus suspendu dans le vague de l'abstraction, mais un absolu substantiel. Comme nous ne connaissons le sujet que par ses qualités, nous ne pouvons connaître la substance absolue que par les vérités absolues qui la manifestent; mais par là nous la connaissons, et la connaissons avec certitude. Ainsi, au-delà de la vérité absolue est la substance absolue. Au-delà de celle-ci, il n'y a rien : la substance absolue est le dernier terme après lequel on ne peut rien concevoir et après lequel aussi on ne cherche plus rien relativement à l'existence. Arrivée là, toute recherche doit s'arrêter et s'arrête en effet.

1. Tome Ier, cours de 1816.

Cet être, absolu et nécessaire, parce qu'il est le fondement absolu et nécessaire des vérités nécessaires et absolues, qui sont des faits intellectuels incontestables ; cet être qui est au fond de la vérité, comme son essence même, d'un seul mot, on l'appelle DIEU.

Cette théorie du rapport de la vérité absolue à l'être absolu n'est pas neuve, grâce à Dieu, dans l'histoire de la philosophie : elle remonte jusqu'à Platon. Platon[1], en recherchant les principes de la connaissance et des choses visibles, vit que le moindre phénomène, pour être intelligible, que la moindre définition, sans laquelle nulle connaissance précise ne peut avoir lieu, supposent un élément général que la sensation ne donne pas, un élément simple et un, qu'il appelle l'idée. Platon sépare les idées du monde, et certes il n'a pas tort, puisqu'elles s'appliquent au monde et n'en viennent point. D'un autre côté, est-ce l'esprit qui constitue les idées? Nullement. L'homme n'est point la mesure de la vérité. Mais est-il vrai, comme on l'a dit[2], que Platon donne aux idées une existence substantielle, qu'il en fasse des êtres subsistant par eux-mêmes?

1. Nous avons déjà dit un mot de la théorie platonicienne des idées, t. I[er], p. 57. Ici nous avons développé un peu plus ce premier mot. Voyez le t. II de la 2[e] série, leçon VII[e] sur Platon et sur Aristote, un morceau sur la *langue de la théorie des idées*, FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, PHILOSOPHIE ANCIENNE, pag. 144, et notre écrit de la MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE, pag. 48 et pag. 149.

2. C'est Aristote qui le premier a dit cela. Les péripatéticiens modernes l'ont répété, et après eux tous ceux qui ont voulu décrier la philosophie ancienne, et la philosophie en général, en prêtant l'apparence d'une absurdité à son plus illustre représentant. Je regrette qu'un excellent élève de l'école Normale, M. H. Martin, dans les notes de sa traduction du *Timée* ait mis au service d'une mauvaise cause son exacte et consciencieuse érudition.

Platon répète partout que les idées sont les véritables êtres, τὰ ὄντως ὄντα. Mais en quel sens l'entend-il? Il entend que ces principes des choses visibles ne sont pas variables et relatifs comme elles : il entend que ces principes de notre connaissance ne sont pas mobiles et fugitifs comme la sensation et l'imagination. Ce sont les êtres véritables, à ce point de vue qu'ils communiquent aux choses visibles et aux connaissances humaines leur être et leur unité. Mais conclure de là qu'ils existent substantiellement, n'est-ce pas imputer gratuitement à Platon une absurdité manifeste? Et tient-on compte, en parlant ainsi, de tant de passages où les rapports de la vérité et de la science avec le bien, c'est-à-dire avec Dieu, sont marqués en caractères éclatants?

Ne se souvient-on pas de cette magnifique comparaison de la *République* où après avoir dit que le soleil produit dans le monde physique la lumière et la vie, Socrate ajoute : « De même tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du BIEN ce qui les rend intelligibles, mais encore leur être et leur essence[1]. » Ainsi les êtres intelligibles, c'est-à-dire les idées, ont deux rapports avec le bien : elles tirent de lui et leur lumière et leur être; c'est par lui qu'elles sont, et c'est par lui qu'elles sont intelligibles, c'est-à-dire qu'elles sont des idées. Les idées ne sont donc pas des êtres subsistant par eux-mêmes.

Dira-t-on que le Bien c'est seulement l'idée du bien, et qu'une idée n'est pas Dieu : je réponds que le Bien est en effet une idée, selon Platon, mais qu'elle est la pre-

1. *Rép.* liv. VI. t. X, de notre traduction, p. 57.

mière des idées, et qu'à ce titre, tout en restant une idée pour nous, elle se confond réellement avec Dieu. Si l'idée du bien n'est pas Dieu même, comment expliquera-t-on le passage suivant, tiré comme le premier de la *République*[1]. « Aux dernières limites du monde intellectuel, est l'idée du bien, qu'on aperçoit avec peine, mais enfin qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la source de tout ce qu'il y a de beau et de bon ; que dans le monde visible, elle produit la lumière et l'astre de qui la lumière vient directement, que dans le monde invisible elle produit directement la vérité et l'intelligence. » Qui peut produire d'un côté le soleil et la lumière, de l'autre la vérité et l'intelligence, sinon un être réel? Les idées sont la vérité ; distinguer l'idée du bien de la vérité, c'est, en la mettant au sommet de la hiérarchie des idées, en faire plus qu'une idée.

Mais tout doute disparaît devant ces passages du *Phèdre*, négligés, comme à dessein, par les ennemis de Platon : « Dans[2] ce trajet (l'âme) contemple la justice, elle contemple la sagesse, elle contemple la science, non point celle où entre le changement, ni celle qui se montre différente dans les différents objets qu'il nous plaît d'appeler des êtres, mais la science telle qu'elle existe dans ce qui est l'être par excellence... » « Le propre de l'âme est de comprendre le général[3], c'est-à-dire, ce qui dans la diversité des sensations peut être compris sous une unité rationnelle. Or, c'est là se ressouvenir de ce que notre âme a vu dans son voyage à la suite de Dieu, lorsque dédaignant ce

1. *Rép.* l. VII, p. 70.
2. *Phèdre*, t. VIe, p. 51.
3. *Ibid.*, p. 55.

que nous appelons improprement des êtres, elle élevait ses regards vers le seul être véritable. Aussi est-il juste que la pensée du philosophe ait seule des ailes : car sa mémoire est toujours autant que possible avec les *choses qui font de Dieu un véritable Dieu, en tant qu'il est avec elles.* »

Ainsi les objets de la contemplation du philosophe, c'est-à-dire les idées, sont en Dieu, et c'est par elles que Dieu est le Dieu véritable, c'est-à-dire le Dieu vivant et intelligent, qui, comme parle encore Platon, dans *le Sophiste*, participe à l'auguste et sainte intelligence [1].

Nous pouvons donc l'affirmer : Platon est véritablement le père de la doctrine que nous avons exposée. Depuis Platon, tous les grands philosophes qui, sans être précisément ses disciples, se rattachent à son école, ont tous professé cette même doctrine.

Le fondateur de la métaphysique chrétienne, saint Augustin, parle comme Platon : « Les *idées* sont les formes primordiales, et comme les raisons immuables des choses ; elles ne sont pas créées, et par conséquent elles sont éternelles et toujours les mêmes : elles sont contenues dans l'intelligence divine ; et sans être sujettes à la naissance et à la mort, elles sont les types suivant lesquels est formé tout ce qui naît et meurt [2]. »

« Quel homme pieux et pénétré de la vraie religion oserait nier que tout ce qui est, c'est-à-dire, toutes les choses qui, chacune dans leur genre, ont une nature

1. Tom. XI, p. 261.

2. *Ideæ sunt formæ quædam principales et rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt ac per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia continentur.....*

déterminée, ont été créées par Dieu? Une fois ce point accordé, peut-on dire que Dieu a créé les choses sans raison? Si cela ne peut ni se dire ni se penser, reste que toutes choses aient été créées avec raison. Mais la raison de l'existence de l'homme ne peut pas être la même que la raison de l'existence du cheval : cela est absurde; chaque chose a donc été créée en vertu de raisons qui lui sont propres. Or, ces raisons, où peuvent-elles être, sinon dans la pensée du Créateur? Car il ne voyait rien en dehors de lui, dont il pût se servir comme de modèle pour créer ce qu'il créait : une telle opinion serait sacrilége[1].

« Que[2] si les raisons des choses à créer et des choses créées sont contenues dans l'intelligence divine, et s'il n'y a rien dans l'intelligence divine que d'éternel et d'immuable, les raisons des choses que Platon appelle des idées sont les vérités éternelles et immuables, par la participation desquelles tout ce qui est, est tel qu'il est. »

La philosophie cartésienne, malgré sa profonde originalité, est toute pleine de l'esprit de Platon et de saint Augustin.

Malebranche renouvela la théorie des idées et la compromit en l'exagérant. Selon Malebranche nous ne connaissons pas directement les choses, nous ne les connaissons que par les idées; c'est l'étendue intelligible, et non

1. *Singula igitur propriis creata sunt rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in mente creatoris? non enim extra se quidquam intuebatur, ut secundùm id constitueret, quod constituebat : nam hoc opinari sacrilegum est.* St. Aug. livre des 83 questions, *question* 46. Édition des Bénédictins, t. VI[e], p. 17.

2. *Ibid.* Voyez aussi le livre X[e] des *Confessions*, le II[e] *du Libre arbitre*, le XII[e] *de la Trinité*, etc.

pas l'étendue réelle que nous voyons immédiatement; nous n'apercevons directement que les idées, et les idées sont en Dieu; en sorte que nous n'apercevons les choses qu'en Dieu[1].

Toutes les fois que Fénelon dogmatise en philosophie, il répète Malebranche. « Où est-elle, s'écrie-t-il, cette raison parfaite qui est si près de moi et si différente de moi? où est-elle?... N'est-elle pas le Dieu que je cherche[2]? »

« Quoi donc! mes idées seront-elles Dieu? Elles sont supérieures à mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent; elles ont le caractère de la divinité, car elles sont universelles et immuables comme Dieu; elles subsistent très-réellement, selon un principe que nous avons déjà posé : rien n'existe tant que ce qui est universel et immuable. Si ce qui est changeant, passager et emprunté existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et qui est nécessaire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au dedans de moi, et qui ne soit pas moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi, lors même que je n'y pense pas, avec qui je croie être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fond. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier, si inconnu, ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour

1. Sur Malebranche, voyez la leç. XI[e], du t. II de la III[e] série, et les *Fragments de philosophie cartésienne.*
2. *Exist. de Dieu*, I[re] partie, ch. II.

s'accommoder à moi, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir [1]. »

Écoutez maintenant le plus solide, le plus autorisé des docteurs chrétiens du XVIIe siècle; écoutez Bossuet, dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.*

« Si je cherche où et en quel sujet elles (ces vérités) subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité, et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui.

« C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité, et recevoir ses lumières.

« Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. »

Enfin Leibnitz vient couronner ces grands témoignages et achever leur concert.

Théodicée, § 10. « La source du mal doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, en tant que cette nature est renfermée dans les *vérités éternelles, qui sont dans l'entendement de Dieu*, indépendamment de sa volonté. Là se trouve non-seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal : c'est la *région des vérités éternelles* qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. »

1. *Ibid.*, ch. IV.

Nouveaux essais sur l'entendement humain, liv. II, ch. 17. « L'idée de l'absolu est en nous intérieurement comme celle de l'être. *Ces absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu*, et on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des idées que Dieu est en lui-même le principe des êtres. »

Ibid., liv. IV, ch. 11. « Mais on demandera où seraient ces idées si aucun esprit n'existait, ce que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles? Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir, à cet esprit suprême et universel qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles, comme saint Augustin l'a reconnu et l'exprime d'une manière assez vive. Et afin qu'on ne pense pas qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considérer que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes, et en un mot les lois de l'univers. Ainsi ces vérités nécessaires, étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des vérités qui sont gravées dans nos âmes, non pas en forme de propositions, mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles. »

Ainsi, depuis Platon jusqu'à Leibnitz, presque tous les grands métaphysiciens, au moins les métaphysiciens spiritualistes, ont tous pensé que la vérité absolue est un attribut de l'être absolu. La vérité est incompréhensible sans Dieu, comme Dieu nous serait incompréhensible sans la vérité. La vérité est placée entre l'intelligence humaine et

la suprême intelligence, comme une sorte de médiatrice. Dieu se manifeste en nous par la vérité absolue. Or, se manifester, pour un être infini et éternel, c'est se manifester universellement et éternellement. Dieu s'est donc manifesté en tout, partout et toujours, d'où il suit qu'il doit y avoir et qu'il y a partout et toujours de la vérité. Soit qu'on monte de la nature et de l'homme à Dieu, soit qu'on redescende de Dieu à l'homme et à la nature, au dernier degré comme à la cime de l'être, partout Dieu se rencontre, car partout il y a de la vérité. Étudiez la nature, élevez-vous aux lois qui la régissent et qui font d'elle comme une vérité vivante : plus vous approfondirez ses lois, plus vous vous approcherez de Dieu. Étudiez surtout l'humanité ; l'humanité est encore plus sainte que la nature, parce qu'elle est animée de Dieu comme elle, et qu'elle le sait, tandis que la nature l'ignore. Cherchez et aimez partout la vérité, et rapportez-la à l'être immortel qui en est la source. Plus vous saurez de la vérité, plus vous saurez de Dieu. Au fond il n'y a d'athées que de nom. Pour nier Dieu, il faudrait rejeter toute vérité, ou la laisser dans une abstraction impossible, sans lui supposer un sujet réel. On ne peut penser sans admettre bien des vérités nécessaires, ne fût-ce qu'une seule, et celle-là seule mène tout droit à Dieu, même sans réflexion, par le seul instinct de la pensée. Loin donc que les sciences nuisent à la religion, elles y conduisent. La physique, les mathématiques, la philosophie, sont autant de degrés pour y arriver, et pour ainsi dire autant de temples où l'on rend perpétuellement hommage à Dieu.

Le dernier problème de la science du vrai est résolu : nous sommes en possession du fondement des vérités

absolues. Dieu est la substance et l'unité de toutes ces vérités ; Dieu, et Dieu seul, nous est le terme au-delà duquel nous n'avons plus rien à chercher ; c'est en lui que réside et que nous trouvons la source de la lumière et de la paix.

IXe ET Xe LEÇONS.

Distinction de la philosophie que nous professons et du mysticisme. Le mysticisme consiste à prétendre connaître Dieu sans intermédiaire. — Deux nuances dans le mysticisme : mysticisme du sentiment, mysticisme de la pensée. — Mysticisme du sentiment. Théorie de la sensibilité. Deux sensibilités, l'une extérieure, l'autre tout intérieure et qui correspond à l'âme comme la sensibilité extérieure correspond à la nature. — Part légitime du sentiment. — Ses égarements. — Mysticisme de la pensée. Erreur fondamentale de ce système. — Plotin : Dieu, ou l'unité absolue aperçue sans intermédiaire par la pensée pure. — Extase. — Mélange de la superstition et de l'abstraction dans le mysticisme. — Conclusion de la première partie du cours.

Partis de l'observation de nous-mêmes, nous avons commencé par constater et décrire ces phénomènes de l'intelligence, que nous avons nommés principes rationnels parce qu'ils sont attachés à l'exercice de la raison. Peu à peu cette étude modeste nous a conduits aux plus hautes questions de la métaphysique. Les principes rationnels nous ont donné des vérités marquées d'un caractère universel et nécessaire, et de ces vérités nous nous sommes

élevés à leur sujet nécessaire, Dieu. Enfin nous avons vu les génies les meilleurs de l'antiquité et des temps modernes autoriser nos recherches et confirmer nos résultats. Si donc nous ne nous sommes point abusés, nous pouvons conclure que l'homme n'est pas si mal partagé : jeté pour un jour sur un point de cette immense circonférence, il lui a été donné d'apercevoir quelques rayons de vérité, qui lui révèlent, dans leur portée infinie, mais sans jamais l'amener sous son regard, le centre éternel de toute vérité et de toute lumière.

Mais il y a eu de tout temps des esprits présomptueux auxquels ne suffit pas cette marche régulière de l'intelligence vers son auteur par le chemin de la vérité : ils suppriment ce chemin, et s'élancent d'abord au but suprême : ils rêvent une communication directe avec Dieu.

Le mysticisme, dans sa signification la plus générale, est cette prétention de connaître Dieu sans intermédiaire, et en quelque sorte face à face. Il nous importe de séparer avec soin cette chimère, qui n'est pas sans danger, de la grande cause du spiritualisme raisonnable que nous professons. Il nous importe d'autant plus de rompre ouvertement avec le mysticisme[1] qu'il semble nous toucher de plus près, qu'il se donne pour le dernier mot de la philosophie, et que par ses apparences de grandeur il peut séduire plus d'une âme d'élite, particulièrement à l'une de ces époques de lassitude où, à la suite d'espérances gigantesques cruellement déçues, la raison humaine, ayant perdu la foi en sa propre puissance sans pouvoir perdre

1. Nous nous sommes déjà expliqué sur le mysticisme, t. Ier, cours de 1816, p. 158, et cours de 1817, p. 561. Voyez une histoire régulière du mysticisme, 2e série, t. II.

le besoin de Dieu, pour satisfaire ce besoin immortel s'adresse à tout, excepté à elle-même, et, faute de savoir s'élever à Dieu par la route légitime et dans la mesure qui lui a été permise, se jette hors du sens commun, et tente le nouveau, le chimérique, l'absurde même, pour atteindre à l'impossible.

Parvenus sur les hauteurs des vérités universelles et nécessaires en tout genre, elles nous découvrent leur éternel principe : c'est assez pour une saine philosophie; ce n'est point assez pour une philosophie ambitieuse : elle veut apercevoir directement l'être absolu et infini. Or, dans le monde intelligible, il n'est pas plus possible d'écarter la vérité pour se mettre en face de Dieu, que dans le monde sensible il n'est possible d'écarter le voile de la nature pour contempler le Dieu qui est dessous. Là aussi il faut dire : *Deus absconditus*. Mais, pour le mysticisme, tout ce qui est entre Dieu et nous nous le cache. Ne connaître de Dieu que ses manifestations ou les signes de son existence, ce n'est pas le connaître assez; on s'efforce de l'apercevoir directement, on aspire à s'unir à lui, que dis-je? à se perdre en lui, tantôt par le sentiment, tantôt par quelque autre procédé extraordinaire.

Le sentiment joue un si grand rôle dans le mysticisme que notre premier soin doit être de rechercher la nature et la fonction propre de cette partie intéressante, et jusqu'ici mal étudiée, de la nature humaine.

Il faut bien distinguer le sentiment de la sensation. Il y a en quelque sorte deux sensibilités : l'une tournée vers le monde extérieur, et chargée de transmettre à l'âme les impressions qu'il envoie; l'autre, tout intérieure, cachée dans les profondeurs de l'organisation, et qui correspond

à l'âme, comme la première correspond à la nature; sa fonction est de recevoir l'impression et comme le contre-coup de ce qui se passe dans l'âme. L'intelligence a-t-elle découvert des vérités sublimes? il y a quelque chose en nous qui en éprouve de la joie. Avons-nous fait une bonne action? nous en recueillons la récompense dans un sentiment de contentement moins vif, mais plus délicieux que toutes les sensations agréables qui naissent du corps. Il semble que l'intelligence ait aussi son organe intime, qui souffre ou jouit, selon l'état de l'intelligence. Nous portons en nous-mêmes une source profonde d'émotions physiques et morales, qui expriment en quelque sorte l'union de nos deux natures. L'animal ne va pas au-delà de la sensation, et la pensée pure n'appartient qu'à la nature angélique. Le sentiment qui participe de la sensation et de la pensée est l'apanage de l'humanité. Le sentiment n'est, il est vrai, qu'un écho de la raison; mais cet écho se fait quelquefois mieux entendre que la raison elle-même, parce qu'il retentit dans les parties les plus intimes et les plus délicates de l'âme, et ébranle l'homme tout entier.

C'est un fait singulier, mais incontestable, qu'aussitôt que la raison a conçu la vérité, l'âme s'y attache et l'aime. Oui, l'âme aime la vérité. Chose admirable! un être égaré dans un coin de l'univers, chargé seul de s'y soutenir contre tant d'obstacles, et qui, ce semble, a bien assez à faire de songer à lui-même, de conserver et d'embellir un peu sa vie, est capable d'aimer ce qui ne se rapporte point à lui, ce qui n'existe que dans un monde invisible. Cet amour désintéressé de la vérité témoigne de la grandeur de celui qui l'éprouve, et en même temps lui

met dans le cœur, au lieu des troubles et des agitations des amours ordinaires, une sérénité et une douceur incomparables.

La raison fait un pas de plus : elle va de la vérité à son auteur, des vérités nécessaires à l'être nécessaire, qui en est le principe. Le sentiment suit la raison dans cette démarche nouvelle. La raison ne se contente point de la vérité, même de la vérité absolue, convaincue qu'elle la possède mal, qu'elle ne la possède point telle qu'elle est réellement, tant qu'elle ne l'a point assise sur son fondement éternel ; parvenue là, elle s'arrête comme devant sa borne infranchissable, n'ayant plus rien à chercher ni à trouver. Le cœur à son tour se repose dans une satisfaction profonde. Là sont les joies, les douceurs ineffables de l'amour divin ; mais nous ne faisons qu'entrevoir ces délices, séparés aussi bien que rapprochés de l'essence infinie et par le monde et même par la vérité.

L'amour de l'infini se cache sous celui de ses formes : c'est lui que nous aimons en aimant la vérité, la beauté, la vertu. C'est si bien l'infini lui-même qui nous attire et qui nous charme, que ses manifestations les plus élevées ne nous suffisent pas tant que nous ne les avons point rapportées à leur source. Le cœur est insatiable parce qu'il aspire à l'infini. Ce sentiment, ce besoin de l'infini est au fond des grandes passions et des plus légers désirs. Un soupir de l'âme en présence du ciel étoilé, la mélancolie attachée à la passion de la gloire, à l'ambition, à tous les grands mouvements de l'âme l'expriment mieux, sans doute, mais ne l'expriment pas davantage que le caprice et la mobilité de ces amours vulgaires errant d'objets en objets, sans trouver nulle part ni con-

tentement ni repos. Tant que l'infini n'est pas atteint, l'amour n'est point satisfait. L'enfant vit longtemps attaché aux formes sensibles ; il sourit à la nature, il se joue à la surface de ce monde, comme sur le sein de sa nourrice. Mais bientôt les objets qui amusaient l'enfant ne répondent plus aux désirs plus vastes du jeune homme ; la rose qu'il a aimée lui devient indifférente ou lui déplaît ; il l'effeuille, la sème sous ses pieds et court à d'autres plaisirs ; il espère trouver ailleurs dans cette nature, à ses yeux infinie, quelque bien où se reposera son amour ; et il erre ainsi d'objets en objets dans un cercle perpétuel d'ardents désirs, de poignantes inquiétudes, de désenchantements douloureux, jusqu'à ce qu'il comprenne que la nature et tout ce qu'elle renferme ne peut pas lui donner ce qu'elle n'a pas, et qu'elle n'est point ce qu'il désire. C'est alors qu'il porte ses regards vers un autre monde, vers le monde des idées qui ne passent point, et enfin vers le principe éternel et infini de ces idées.

Marquons un nouveau rapport du sentiment et de la raison.

L'esprit se déploie d'abord en ligne droite, pour ainsi dire, se précipitant vers son objet sans se rendre compte de ce qu'il fait, de ce qu'il aperçoit, de ce qu'il sent. Mais, avec la faculté de penser, de sentir et d'agir, il a aussi celle de vouloir ; il possède la liberté de revenir sur lui-même, de réfléchir et sa pensée et ses actions et ses sentiments, d'y consentir ou d'y résister, de s'en abstenir, ou de les reproduire en leur imprimant un caractère nouveau. Spontanéité, réflexion, telles sont les deux grandes formes de l'intelligence [1]. L'une n'est pas l'autre ;

1. Plus haut, programme, pag. 22-25 ; leç. IIe, IIIe, IVe, pag. 48; leç. Ve,

mais, après tout, celle-ci ne fait guère qu'exprimer et développer celle-là ; elles contiennent au fond les mêmes éléments : le point de vue seul est différent. Tout ce qui est spontané est confus ; la réflexion emporte avec elle une vue claire et distincte.

Or, qu'y a-t-il dans la réflexion la plus haute? La connaissance du rapport qui lie les vérités universelles et nécessaires à leur principe nécessaire et infini : tel est le dernier mot de la réflexion, car il n'y a rien au-delà de l'infini. Mais la raison ne débute pas par la réflexion ; elle n'aperçoit pas d'abord la vérité en tant qu'universelle et nécessaire [1] ; par conséquent aussi, quand elle passe de l'idée à l'être, quand elle rapporte la vérité à son principe, à l'être réel qui en est le fondement, elle n'a pas sondé, elle ne soupçonne pas la profondeur de l'abîme qu'elle franchit ; elle le franchit par la puissance qui est en elle, sauf à s'étonner ensuite de ce qu'elle a fait. Elle s'en étonne plus tard, et elle entreprend, à l'aide de la liberté dont elle est douée, de faire le contraire de ce qu'elle a fait, et de nier ce qu'elle avait affirmé. Ici commence la lutte du sophisme et du sens commun, de la fausse science et de la vérité naturelle, de la bonne et de la mauvaise philosophie, toutes deux filles de la libre réflexion. Le privilége triste et sublime de la réflexion, c'est l'erreur ; mais la réflexion est le remède au mal qu'elle produit. Si elle peut renier la vérité naturelle, d'ordinaire elle la confirme, elle revient au sens commun par un détour plus ou moins long ; elle a beau faire effort contre toutes

pag. 68-71. Voyez aussi à la fin de ce volume le morceau intitulé : *Du premier et du dernier fait de conscience.*

1. Plus haut, leç. II[e], III[e], IV[e], p. 35.

les pentes de la nature humaine, celle-ci l'emporte presque toujours, et la ramène soumise aux premières inspirations de la raison fortifiées par cette épreuve. Mais il n'y a pas plus à la fin qu'au commencement; seulement dans l'inspiration primitive était une puissance qui s'ignorait elle-même, et dans les résultats légitimes de la réflexion est une puissance qui se connaît : ici le triomphe de l'instinct, là celui de la vraie science.

Le sentiment qui accompagne l'intelligence dans toutes ses démarches, présente les mêmes phénomènes, un mouvement spontané et un mouvement réfléchi.

Le cœur, comme la raison, poursuit l'infini, et la seule différence qu'il y ait dans ces poursuites, c'est que tantôt le cœur cherche l'infini sans savoir qu'il le cherche, et que tantôt il se rend compte de la fin dernière du besoin d'aimer qui le tourmente. Quand la réflexion s'ajoute à l'amour, il arrive de deux choses l'une: ou l'objet aimé est vraiment digne de l'être, et alors la réflexion, loin d'affaiblir l'amour, le fortifie; loin de couper ses ailes divines, elle les développe, elle les nourrit, comme dit Platon[1]. Mais si l'objet de l'amour n'est qu'un simulacre de la beauté véritable, capable seulement d'exciter l'ardeur de l'âme sans pouvoir la satisfaire, la réflexion rompt le charme qui tenait le cœur attaché, dissipe la chimère qui l'enchantait. Il faut être bien sûr de ses attachements pour oser les mettre à l'épreuve de la réflexion. O Psyché! Psyché! respecte ton bonheur; n'en sonde pas trop le mystère : ne cherche pas à connaître l'invisible amant qui possède ton cœur. Ton bonheur, hélas! est attaché à ton igno-

1. Voyez le *Phèdre* et le *Banquet*, t. VI de notre traduction.

rance. Garde-toi d'approcher la redoutable lumière du lit mystérieux où repose l'objet inconnu de ton amour. Au premier rayon de la lampe fatale, l'amour s'éveille et s'envole. Image charmante de ce qui se passe dans l'âme, lorsqu'à la sereine et insouciante confiance du cœur succède la réflexion avec son triste cortége. Tel est sans doute aussi le sens du mythe sacré de l'arbre de la science. Avant la science et la réflexion sont l'innocence et la foi. La science et la réflexion engendrent d'abord le doute, l'inquiétude, le dégoût de ce qu'on possède, la poursuite agitée de ce qu'on ignore, les troubles de l'esprit et de l'âme, le dur travail de la pensée, et dans la vie bien des fautes, jusqu'à ce que l'innocence à jamais perdue soit remplacée par la vertu, la foi naïve par la vraie science, et qu'à travers tant d'illusions évanouies l'amour soit enfin parvenu à son véritable objet.

L'amour spontané a la grâce naïve de l'ignorance et du bonheur. L'amour réfléchi est bien différent ; il est sérieux, il est grand, jusque dans ses fautes mêmes, de la grandeur de la liberté. Ne nous hâtons pas de condamner la réflexion : si elle engendre souvent l'égoïsme, elle engendre aussi le dévouement. Qu'est-ce en effet que se dévouer? C'est se donner librement et en toute connaissance. Voilà le sublime de l'amour, voilà l'amour digne d'une noble et généreuse créature, et non pas l'amour ignorant et aveugle. Quand l'affection a vaincu l'égoïsme, au lieu d'aimer son objet pour elle-même, l'âme se donne à son objet, et, miracle de l'amour, plus elle donne, plus elle possède, se nourrissant de ses sacrifices et puisant sa force et sa joie dans son entier abandon. Mais il n'y a qu'un seul être qui soit digne d'être aimé ainsi, et qui

puisse l'être sans illusions et sans mécomptes, sans borne à la fois et sans regret, à savoir l'être parfait et infini, qui seul ne craint pas la réflexion et peut remplir toute la capacité de notre cœur.

Le mysticisme s'attache au sentiment pour l'égarer en lui attribuant une puissance plus grande encore que celle qui lui a été accordée.

Le mysticisme supprime dans l'homme la raison, et n'y laisse que le sentiment, ou du moins y subordonne et sacrifie la raison au sentiment.

Écoutez le mysticisme : c'est par le cœur seul que l'homme est en rapport avec Dieu. Tout ce qu'il y a de grand, de beau, d'infini, d'éternel, c'est l'amour seul qui nous le révèle. La raison n'est qu'une faculté mensongère. De ce qu'elle peut s'égarer et s'égare souvent, on en conclut qu'elle s'égare toujours. On la confond avec tout ce qui n'est pas elle. Les erreurs des sens et du raisonnement, les illusions de l'imagination, et même les extravagances de la passion qu'amènent quelquefois celles de l'esprit, tout est mis sur le compte de la raison. On triomphe de ses imperfections, on étale avec complaisance ses misères ; et le système dogmatique le plus audacieux, puisqu'il aspire à mettre en communication immédiate l'homme et Dieu, emprunte contre la raison toutes les armes du scepticisme.

Le mysticisme va plus loin : non content d'attaquer la raison, il s'en prend à la liberté ; il ordonne de renoncer à soi-même pour s'identifier par l'amour avec celui dont l'infini nous sépare. L'idéal de la vertu n'est plus la courageuse persévérance de l'homme de bien, qui, en luttant contre la tentation et la souffrance, accomplit la sainte

épreuve de la vie ; ce n'est pas non plus le libre et éclairé dévouement d'une âme aimante ; c'est l'entier et aveugle abandon de soi-même, de sa volonté, de tout son être dans une contemplation vide de pensée, dans une prière sans parole et presque sans conscience.

La source du mysticisme est dans cette vue incomplète de la nature humaine, qui ne sait pas y discerner ce qu'il y a de plus profond, et qui se prend à ce qu'il y a de plus frappant, de plus saisissant, et par conséquent aussi de plus saisissable. Nous l'avons déjà dit, la raison n'est pas bruyante, et souvent elle n'est pas entendue, tandis que l'écho du sentiment retentit avec éclat. Dans ce phénomène composé, il est naturel que l'élément le plus apparent couvre et offusque le plus intime.

D'ailleurs que de rapports, que de ressemblances trompeuses entre ces deux facultés ! Sans doute, dans leur développement, elles diffèrent d'une manière manifeste. Quand la raison devient le raisonnement, on distingue aisément sa pesante allure de l'élan du sentiment ; mais la raison spontanée se confond presque avec le sentiment : même rapidité, même obscurité. Ajoutez qu'elles poursuivent le même objet, et qu'elles marchent presque toujours ensemble. Il n'est donc pas étonnant qu'on les ait confondues.

Une saine philosophie les distingue sans les séparer. L'analyse démontre que la raison précède et que le sentiment suit. Comment aimer ce qu'on ignore ? Pour jouir de la vérité, ne faut-il pas la connaître ? Pour s'émouvoir à certaines idées, ne faut-il pas les avoir eues en un degré quelconque ? Absorber la raison dans le sentiment, c'est étouffer la cause dans l'effet. Quand on parle de la

lumière du cœur, on désigne sans le savoir cette lumière de la raison spontanée qui nous découvre la vérité d'une intuition vive et pure tout opposée aux procédés lents et laborieux de la raison réfléchie et du raisonnement.

Le sentiment par lui-même est une source d'émotion, non de connaissance. La seule faculté de connaître, c'est la raison. Au fond, si le sentiment est différent de la sensation, il tient cependant de toutes parts à la sensibilité générale, et il est variable comme elle; il a comme elle ses intermittences, ses vivacités et ses langueurs, son exaltation et ses défaillances. On ne peut donc ériger les inspirations du sentiment, essentiellement mobiles et individuelles, en une règle universelle et absolue[1]. Il n'en est pas ainsi de la raison; elle est constamment la même dans chacun de nous, et la même dans tous les hommes. Les lois qui président à son exercice composent la législation commune de tous les êtres intelligents. Il n'y a pas d'intelligence qui ne conçoive quelque vérité universelle et nécessaire, et l'être infini qui en est le principe. Ces grands objets une fois connus excitent dans l'âme de tous les hommes les émotions que nous avons essayé de décrire. Ces émotions participent à la fois de la dignité de la raison et de la mobilité de l'imagination et de la sensibilité. Le sentiment est le rapport harmonieux et vivant de la raison et de la sensibilité. Supprimez l'un des deux termes, que devient le rapport? Chose étonnante! le mysticisme du sentiment prétend élever l'homme directement jusqu'à Dieu, et, en ôtant à la raison sa puissance,

1. Tom. Ier, cours de 1817, leç. XXIVe.

il ôte à l'homme précisément ce qui lui fait connaître Dieu et le met en une juste communication avec lui par l'intermédiaire de la vérité éternelle et infinie!

L'erreur fondamentale du mysticisme est de vouloir supprimer cet intermédiaire, comme si c'était une barrière et non pas un lien! Le mysticisme franchit cet intermédiaire, et fait de l'être infini l'objet direct de l'amour. Mais un tel amour ne se peut soutenir que par des efforts surhumains qui aboutissent à la folie. L'amour tend à s'unir à son objet : le mysticisme s'y absorbe. De là les extravagances de ce mysticisme intempérant si sévèrement et si justement condamné par Bossuet et par l'Église dans le quiétisme [1]. Le quiétisme endort l'activité de l'homme, éteint son intelligence, substitue à la recherche de la vérité et à l'accomplissement du devoir des contemplations oisives ou déréglées. La vraie union de l'âme avec Dieu se fait par la vérité et par la vertu. Toute autre union est une chimère, un péril, quelquefois un crime. Il n'est pas permis à l'homme d'abdiquer, sous aucun prétexte, ce qui le fait homme, ce qui le rend capable de comprendre Dieu et d'en exprimer en soi une image imparfaite, c'est-à-dire la raison, la volonté, la conscience. Sans doute la vertu a sa prudence, et s'il ne faut jamais céder à la passion, il est diverses manières de la combattre pour la mieux vaincre. On peut la laisser s'user elle-même, et la résignation et le silence peuvent avoir leur emploi légitime. Il y a une part de vérité, d'utilité même, dans les *Maximes des Saints*. Mais, en général, il est mal sûr d'anticiper

1. Tom. Ier, cours de 1817, leç. XXIVe.

en ce monde sur les droits de la mort [1], et de rêver la sainteté quand la vertu seule nous est imposée, et quand la vertu est déjà si rude à accomplir, même très-imparfaitement. Le quiétisme ne peut être tout au plus qu'une halte dans la carrière, une trève dans la lutte, ou plutôt une autre manière de combattre encore. Ce n'est pas en fuyant qu'on gagne des batailles; pour les gagner, il les faut livrer, d'autant mieux que le devoir est de combattre encore plus que de vaincre. Entre le stoïcisme et le quiétisme, ces deux extrêmes opposés [2], le premier est préférable au second; car s'il n'élève pas toujours l'homme jusqu'à Dieu, il maintient du moins la personnalité humaine, la liberté, la conscience, tandis que le quiétisme, en abolissant tout cela, abolit l'homme tout entier. L'oubli de la vie et de ses devoirs, l'inertie, la paresse, la mort de l'âme, tels sont les fruits de cet amour de Dieu, qui se perd dans l'oisive contemplation de son objet; et encore, pourvu qu'il n'entraîne pas des égarements plus funestes! Il vient un moment où l'âme qui se croit unie à Dieu, enorgueillie de cette possession imaginaire, méprise à ce point et le corps et la personne humaine, que toutes ses actions lui deviennent indifférentes, et que le bien et le mal sont égaux à ses yeux. C'est ainsi que des sectes fanatiques ont été vues mêlant le crime et la dévotion, trouvant dans l'une l'excuse, souvent même le mobile de l'autre, et préludant par de mystiques ravissements à des déréglements infâmes, à des cruautés abominables : déplorables conséquences de la chimère du pur amour, et de la prétention du sentiment de dominer sur la raison, de servir

1. *Ibid.*
2 *Ibid.*, et de plus leç. XXVe.

seul de guide à l'âme humaine, et de se mettre en communication directe avec Dieu, sans l'intermédiaire du monde visible, et sans l'intermédiaire plus sûr encore de l'intelligence et de la vérité.

Mais il est temps de passer à un autre genre de mysticisme, plus singulier, plus savant, plus raffiné et tout aussi déraisonnable, bien qu'il se présente au nom même de la raison.

Nous l'avons vu [1] : la raison, à moins de détruire en elle un des principes qui la gouvernent, ne peut s'en tenir à la vérité, pas même aux vérités absolues de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral; elle ne peut pas ne pas rattacher toutes les vérités universelles, nécessaires, absolues, à l'être qui seul les peut expliquer, parce que seul il possède en lui l'existence nécessaire et absolue, l'immutabilité et l'infinitude. Dieu est la substance des vérités incréées, comme il est la cause des existences créées. Les vérités nécessaires trouvent en Dieu leur sujet naturel. Nous les apercevons, nous ne les constituons pas. Dieu les aperçoit, et s'il ne les a point faites arbitrairement, ce qui répugne à leur essence et à la siennee, il les constitue en tant qu'elles sont lui-même. Son intelligence les possède comme les manifestations d'elle-même. Tant que la nôtre ne les a point rapportées à l'intelligence divine, elles sont pour elle sans principe, sans fondement, sans sujet réel et effectif; elles lui sont un effet sans sa cause, un phénomène sans sa substance. Elle les rapporte donc à leur cause et à leur substance. Et en cela elle obéit à un besoin impérieux et à un principe assuré de la raison.

1. Plus haut, leç. VIIe et VIIIe, p. 83.

Il n'y a rien là que la plus saine philosophie n'approuve. Voici maintenant par où le mysticisme se mêle à la raison pour la corrompre. La raison rapporte les vérités universelles et nécessaires à la substance dont elles sont pour nous les manifestations. Le mysticisme brise en quelque sorte l'échelle qui nous a élevés jusqu'à l'essence infinie, la considère à part et toute seule [1], et s'imagine posséder ainsi l'absolu pur, l'unité pure, l'être en soi. L'avantage que cherche ici le mysticisme, c'est de donner à la pensée un objet où il n'y ait nul mélange, nulle division, nulle multiplicité, où tout élément sensible et humain ait entièrement disparu; mais pour obtenir cet avantage il en faut payer le prix. Il est un moyen très-simple de délivrer la théodicée de toute ombre d'anthropomorphisme, c'est de réduire Dieu à une abstraction, à l'abstraction de l'être en soi. L'être en soi, il est vrai, est pur de toute division, mais à cette condition qu'il n'ait nul attribut, nulle qualité, et même qu'il soit dépourvu de science et d'intelligence; car l'intelligence la plus élevée suppose toujours la distinction du sujet intelligent et de l'objet intelligible. Un dieu dont l'absolue unité exclue l'intelligence, voilà le dieu de la philosophie mystique; c'est l'école d'Alexandrie qui a produit sur la scène de l'histoire cette philosophie extraordinaire [2].

Comment l'école d'Alexandrie, comment Plotin, son

1. Tome Ier, cours de 1816. Voyez partout la réfutation régulière et détaillée de cette double extravagance de considérer la substance en soi à part de ses déterminations et de ses qualités, ou de considérer ses qualités et ses facultés à part de l'être qui les réalise.

2. La philosophie de l'Orient était alors très-peu connue et nous l'était entièrement. Depuis nous avons donné une exposition détaillée du mysticisme indien, dans notre *Esquisse d'une histoire générale de la philosophie*, leç. VIe du t. II de la 2e série.

fondateur, au milieu des lumières de la civilisation grecque et latine, a-t-il pu arriver à cette étrange notion de la divinité? Par l'abus du platonisme, par la corruption de la meilleure et de la plus sévère méthode, celle de Socrate et de Platon.

La méthode platonicienne, la marche dialectique, comme l'appelle son auteur, recherche dans la multitude des choses individuelles, variables, contingentes, le principe auquel elles empruntent ce qu'elles possèdent de général, de durable, d'un, c'est-à-dire leur Idée, et s'élève ainsi aux idées, comme aux seuls vrais objets de l'intelligence, pour s'élever encore de ces idées, qui s'ordonnent dans une admirable hiérarchie, à la première de toutes, au-delà de laquelle l'intelligence n'a plus rien à concevoir ni à chercher. C'est en écartant dans les choses finies leur limite, leur individualité, que l'on atteint les genres, les idées, et, par elles, leur principe infini. Mais ce principe n'est pas le dernier des genres, ni la dernière des abstractions; c'est un principe réel et substantiel[1]. Le dieu de Platon ne s'appelle pas seulement l'unité, il s'appelle le bien; il n'est pas la substance morte des Éléates[2]; il est doué de vie et de mouvement[3]; toutes expressions qui montrent à quel point le dieu de la métaphysique platonicienne est différent du dieu du mysticisme. Ce Dieu est le père du monde[4]. Il est aussi le père de la vérité, cette lumière des esprits; et c'est lui qui la produit directement[5].

1. Plus haut, leç. VIIe et VIIIe, p. 85-88.
2. Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *philosophie ancienne* article *Xénophane* et article *Zénon*.
3. Voyez le *Sophiste*, à l'endroit déjà cité.
4. Voyez le *Timée*, tom. XII de notre traduction.
5. *République*, liv. VII, et plus haut, pag. 87.

Il habite au milieu des idées qui font de lui un dieu véritable[1]. Il a tiré le monde du chaos, et il a créé, je is créé au sens le plus rigoureux du mot, l'âme de l'homme sans aucune nécessité extérieure et par ce motif seul qu'il est bon[2]. Enfin il est la beauté sans mélange, cette beauté merveilleuse, inaltérable, immortelle, qui fait dédaigner toutes les beautés terrestres à qui l'entrevoit seulement[3]. Le beau, le bien absolu est trop éblouissant pour que l'œil d'un mortel puisse le regarder en face ; il le faut contempler d'abord dans les images qui nous le révèlent : il faut accoutumer notre esprit à cette haute contemplation par celle de la vérité, de la beauté, de la justice, telles qu'elles se rencontrent dans le monde et parmi les hommes, de même qu'il faut habituer peu à peu l'œil du captif enchaîné dès l'enfance à la splendide lumière du soleil[4]. Mais enfin cette lumière des esprits, qui est l'idée du bien, notre raison peut l'apercevoir quand elle est éclairée par la vérité et par la science[5] ; la raison bien conduite peut aller jusqu'à Dieu, et il n'est pas besoin, pour y atteindre, d'une faculté particulière et mystérieuse.

Plotin s'est égaré en poussant à l'excès la dialectique platonicienne, et en l'étendant au-delà du terme où elle doit s'arrêter. Dans Platon, elle se termine aux idées, à l'idée du bien, et produit un Dieu intelligent et bon ; Plotin l'applique sans fin, et elle le conduit dans l'abîme du mys-

1. *Phèdre*, et plus haut, pag. 88.
2. *Timée*, avec les notes.
3. *Banquet*, et plus bas, IIe partie du cours, du beau, leç. XIIIe.
4. *République*. *Ibid.*
5. *Ibid.*

ticisme. Si toute vérité est dans le général, et si toute individualité est imperfection, il en résulte que tant que nous pourrons généraliser, tant qu'il nous sera possible d'écarter quelque différence, d'exclure quelque détermination, nous n'aurons pas atteint le terme de la dialectique. Son dernier objet sera donc un principe sans aucune détermination. Elle n'épargne pas l'être lui-même ; au-dessus de l'être, n'y a-t-il pas l'unité à laquelle l'être participe, et que l'on peut dégager pour la considérer seule? L'être n'est pas simple, puisqu'il est à la fois être et unité : l'unité seule est simple, car elle n'est qu'elle-même. Et encore quand nous disons unité, nous la déterminons : La vraie unité absolue est, à proprement parler, ce qui n'est pas, ce qui ne peut même se nommer, *l'innommable*, comme dit Plotin. Ce principe, qui n'est pas, à plus forte raison ne peut pas penser, car toute pensée est encore une détermination, une manière d'être. Ainsi l'être et la pensée sont exclus de l'unité absolue. Si l'alexandrinisme les admet, ce n'est que comme une déchéance, une dégradation de l'unité. Considéré dans la pensée et dans l'être, le principe suprême est inférieur à lui-même ; ce n'est que dans la simplicité pure de son indéfinissable essence qu'il est le dernier objet de la science et le dernier terme de la perfection.

Pour entrer en rapport avec un pareil dieu, les facultés ordinaires ne suffisent point, et la théodicée de l'école d'Alexandrie lui impose une psychologie toute particulière.

La raison conçoit l'unité absolue comme un attribut de l'être absolu, mais non pas comme quelque chose en soi, ou si elle la considère à part, elle sait qu'elle ne considère qu'une abstraction. Veut-on faire de l'unité

absolue autre chose qu'un attribut d'un être absolu, ou une abstraction, une conception de l'intelligence humaine? Ce n'est plus rien que la raison puisse accepter à aucun titre. Cette unité vide sera-t-elle l'objet de l'amour? Mais l'amour, bien plus que la raison encore, aspire à un objet réel. On n'aime pas la substance en général, mais une substance qui possède tel ou tel caractère. Dans les amitiés humaines, supprimez toutes les qualités d'une personne ou modifiez-les, vous modifiez ou vous supprimez l'amour. Cela ne prouve pas que vous n'aimiez pas cette personne; cela prouve seulement que la personne n'est pas pour vous sans ses qualités.

Ainsi ni la raison ni l'amour ne peuvent atteindre l'absolue unité du mysticisme. Pour correspondre à un tel objet, il faut en nous quelque chose qui y soit analogue, il faut un mode de connaître qui emporte l'abolition de la conscience. En effet, la conscience est le signe du moi, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus déterminé : l'être qui dit : *moi*, se distingue essentiellement de tout autre; c'est là qu'est pour nous le type de l'individualité. La conscience dégraderait l'idéal de la connaissance dialectique, où toute division, toute détermination doit être absente, pour répondre à l'absolue unité de son objet. Ce mode de communication pure et directe avec Dieu, qui n'est pas la raison, qui n'est pas l'amour, qui exclut la conscience, c'est l'extase (ἔκστασις). Ce mot, que Plotin a le premier appliqué à ce singulier état de l'âme, exprime cette séparation d'avec nous-mêmes que le mysticisme exige, et dont il croit l'homme capable. L'homme, pour communiquer avec l'être absolu, doit sortir de lui-même. Il faut que la pensée écarte toute pensée déterminée,

et, en se repliant dans ses profondeurs, arrive à un tel oubli d'elle-même que la conscience soit ou semble évanouie. Mais ce n'est là qu'une image de l'extase; ce qu'elle est en soi, nul ne le sait; comme elle échappe à toute conscience, elle échappe à la mémoire, elle échappe à la réflexion, et par conséquent à toute expression, à toute parole humaine.

Ce mysticisme rationnel et philosophique repose sur une notion radicalement fausse de l'être absolu. A force de vouloir affranchir Dieu de toutes les conditions de l'existence finie, il en vient à lui ôter les conditions de l'existence même; il a tellement peur que l'infini ait quoi que ce soit de commun avec le fini, qu'il refuse de reconnaître que l'être est commun à l'un et à l'autre, sauf la différence du degré, comme si tout ce qui n'est pas n'était pas le néant même! L'être absolu possède l'unité absolue, sans aucun doute, comme il possède l'intelligence absolue; mais, encore une fois, l'unité absolue sans un sujet réel d'inhérence est destituée de toute réalité. Réel et déterminé sont synonymes. Ce qui constitue un être, c'est sa nature spéciale, son essence. Un être n'est lui-même qu'à la condition de ne pas être un autre; il ne peut donc pas ne pas avoir des traits caractéristiques. Tout ce qui est, est tel ou tel. La différence est un élément aussi essentiel à l'être que l'unité même. Si donc la réalité est la même chose que la détermination, il s'ensuit que Dieu est le plus déterminé des êtres. Aristote est bien plus platonicien que Plotin, lorsqu'il dit que Dieu est la pensée de la pensée[1], qu'il n'est pas une simple puissance, mais une puissance

1. Livre XIIe de la Métaphysique. Voyez notre ouvrage *De la métaphysique d'Aristote*, 2e édit. p. 200, sqq.

passée à l'acte et effectivement agissante, entendant par là que Dieu, pour être parfait, ne doit rien avoir en soi qui ne soit accompli. C'est à la nature finie qu'il convient d'être, jusqu'à un certain point, indéterminée, puisque étant finie, elle a toujours en soi des puissances qui ne sont pas réalisées; cette indétermination diminue à mesure que ces puissances se réalisent, c'est-à-dire à mesure que le fini s'approche de l'infini, et elle augmente, au contraire, à mesure qu'il s'en éloigne. Ainsi la vraie unité divine n'est pas l'unité abstraite, c'est l'unité précise de l'être parfait, en qui tout est achevé. Au faîte de l'existence, encore plus qu'à son plus humble degré, tout est déterminé, tout est développé, tout est distinct, comme tout est un. La richesse des déterminations est le signe même de la plénitude de l'être. La réflexion distingue ces déterminations entre elles, mais il ne faut pas voir dans ces distinctions des limites. Voilà ce qui a trompé le mysticisme alexandrin: il s'est imaginé que la diversité des attributs est incompatible avec la simplicité de l'essence, et de peur de corrompre la simple et pure essence, il en a fait une abstraction. Par un scrupule insensé, il a craint que Dieu ne fût pas assez parfait s'il lui laissait toutes ses perfections; il les considère comme des imperfections, l'être comme une dégradation, la création comme une chute; et, pour expliquer l'homme et l'univers, il est forcé de mettre en Dieu ce qu'il appelle des défaillances, pour n'avoir pas vu que ces prétendues défaillances sont les signes mêmes de la perfection infinie.

La théorie de l'extase est à la fois la condition nécessaire et la condamnation de la théorie de l'unité absolue. Sans l'unité absolue, comme objet dernier de la connais-

sance, à quoi bon l'extase dans le sujet de la connaissance? L'extase, loin d'élever l'homme jusqu'à Dieu, l'abaisse au-dessous de l'homme; car elle abolit en lui la pensée en abolissant sa condition, qui est la conscience. Supprimer la conscience, c'est, d'une part, rendre impossible toute connaissance; et c'est, d'autre part, ne pas comprendre la perfection de ce mode de connaître, où l'intimité du sujet et de l'objet donne à la fois la connaissance la plus simple, la plus immédiate et la plus déterminée.

Le mysticisme alexandrin est le mysticisme le plus savant et le plus profond qui soit connu. Dans les hauteurs de l'abstraction où il se perd, il semble bien loin des superstitions populaires; et pourtant l'école d'Alexandrie réunit la contemplation extatique et la théurgie. Ce sont là deux choses en apparence incompatibles, mais qui tiennent à un même principe, à la prétention d'apercevoir directement ce qui échappe invinciblement à toutes nos prises. Ici un mysticisme raffiné aspire à Dieu par l'extase; là, un mysticisme grossier croit le saisir par les sens. Les procédés, les facultés employées diffèrent; mais le fond est le même, et de ce fond commun sortent nécessairement les extravagances les plus opposées. Apollonius de Tyane est un alexandrin populaire, et Jamblique, c'est Plotin devenu prêtre, mystagogue, hiérophante. Un culte nouveau éclatait par des miracles; le culte ancien voulut avoir les siens [1], et des philosophes se vantèrent de faire comparaître la divinité devant d'autres hommes. On eut des démons à soi, et en quelque sorte à ses ordres; on n'invo-

1. FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *philosophie ancienne*, article *Eunape*.

qua plus seulement les dieux, on les évoqua. L'extase pour les initiés, la théurgie pour la foule.

De tout temps et de toutes parts, ces deux mysticismes se sont donné la main. Dans l'Inde et dans la Chine, les écoles où s'enseigne l'idéalisme le plus quintessencié ne sont pas loin des pagodes de la plus honteuse idolâtrie. Un jour on lit le Bhagavad-Gita ou Lao-tseu [1], on enseigne un Dieu indéfinissable, sans attributs essentiels et déterminés; et le lendemain, on fait voir au peuple telle ou telle forme, telle ou telle manifestation de ce Dieu qui, n'en ayant pas une qui lui appartienne, peut les recevoir toutes, et qui, n'étant que la substance en soi, est nécessairement la substance de tout, de la pierre et d'une goutte d'eau, du chien, du héros et du sage. Ainsi, dans le monde ancien, sous Julien, par exemple, le même homme était à la fois professeur à l'école d'Athènes et gardien du temple de Minerve ou de Cybèle, tour à tour chargé d'obscurcir et de subtiliser le *Timée* et la *République*, et de déployer aux yeux de la multitude, soit le voile sacré [2], soit la châsse de la bonne déesse [3], et dans l'une et l'autre fonction, prêtre ou philosophe, en imposant aux autres et à lui-même, entreprenant de monter au-dessus de l'esprit humain et tombant misérablement au-dessous, payant en quelque sorte la rançon d'une métaphysique inintelligible en se prêtant aux superstitions les plus grossières.

Lorsque la religion chrétienne triompha, elle rangea

1. Tome II de la 2e série, *Esquisse d'une histoire générale de la philosophie*, leç. ve et vie.
2. Voyez l'*Euthyphron*, t. Ier de notre traduction.
3. Lucien, Apulée, Lucius de Patras.

l'humanité sous une discipline sévère qui mit un frein à ce déplorable mysticisme. Mais combien de fois n'a-t-il pas ramené, sous le règne de la religion de l'esprit, toutes les extravagances des religions de la nature ! Il devait surtout reparaître à la renaissance des écoles et du génie du paganisme, au XVI[e] siècle, quand l'esprit humain avait rompu avec la philosophie du moyen âge, sans être encore parvenu à la philosophie moderne[1]. Les Paracelse, les Van-Helmont renouvelèrent les Apollonius et les Jamblique, abusant de quelques connaissances chimiques et médicales, comme ceux-ci avaient abusé de la méthode socratique et platonicienne, altérée dans son caractère et détournée de son véritable objet. Et même, en plein XVIII[e] siècle, Swedenborg n'a-t-il pas uni en sa personne un mysticisme exalté et une sorte de magie, frayant ainsi la route à ces insensés[2] qui me contestent le matin les preuves les plus solides et les plus autorisées de l'existence de l'âme et de Dieu, et me proposent le soir de me faire voir autrement que par mes yeux, de me faire ouïr autrement que par mes oreilles, de faire usage de toutes mes facultés autrement que par leurs organes naturels, me promettant une science surhumaine, à la condition de perdre d'abord la conscience, la pensée, la liberté, la mémoire, tout ce qui me constitue être intelligent et moral. Je saurai tout alors, mais à ce prix que je ne saurai rien de ce que je saurai. Je m'élèverai dans un monde merveilleux, qu'éveillé

1. 2[e] série, tom. II, *Esquisse d'une histoire générale de la philosophie*, leç. X[e].

2. On s'occupait alors avec ardeur de magnétisme, et plus d'un magnétiseur, à moitié matérialiste, à moitié illuminé, prétendait nous convertir au système de la parfaite clairvoyance de l'âme obtenue au moyen du sommeil artificiel.

et de sens rassis je ne puis pas même soupçonner, et dont ensuite il ne me restera aucun souvenir : mysticisme à la fois chimérique et matériel qui pervertit tout ensemble la psychologie et la physiologie; extase imbécile, renouvelée sans génie de l'extase alexandrine; extravagance qui n'a pas même le mérite d'un peu de nouveauté, et que l'histoire voit reparaître à toutes les époques d'ambition et d'impuissance.

Voilà où on en vient quand on veut sortir des conditions imposées à la nature humaine. Charron l'a dit le premier, et après lui on l'a répété mille fois : « Qui veut faire l'ange fait la bête. » Cette prétention superbe d'apercevoir l'invisible et de communiquer avec Dieu est une chimère de l'orgueil qu'il n'est pas possible de réaliser; et, le fût-il, cette chimère réalisée serait la dégradation de l'intelligence. Le remède à une telle folie est une théorie de la raison, de ce qu'elle peut et de ce qu'elle ne peut pas, de la raison enveloppée d'abord dans l'exercice des sens, puis s'élevant aux idées universelles et nécessaires, les rapportant à leur principe, à un être infini et en même temps réel et substantiel, dont elle conçoit l'existence, mais dont il lui est interdit à jamais de pénétrer et de comprendre la nature. Toute évocation est un délire impie. Si même le sentiment accompagne et vivifie les intuitions sublimes de la raison, il ne faut pas confondre ces deux ordres de faits, encore bien moins étouffer la raison dans le sentiment. Entre un être fini tel que l'homme, et Dieu, substance absolue et infinie, il y a le double intermédiaire et de ce magnifique univers exposé à nos regards, et de ces vérités merveilleuses que les sens n'atteignent pas, que la raison conçoit, mais qu'elle n'a point

faites pas plus que l'œil ne fait les beautés qu'il aperçoit. Le seul moyen qui nous soit donné de nous élever jusqu'à l'être des êtres, c'est de nous rapprocher le plus qu'il nous est possible du divin intermédiaire; c'est-à-dire de nous consacrer à l'étude et à l'amour de la vérité, et, comme nous le verrons tout à l'heure, à la contemplation et à la reproduction du beau, surtout à la pratique du bien [1].

1. Dans la révision de cette leçon sur le mysticisme, nous avons cru pouvoir introduire sur la source, la nature et le remède du mysticisme de Plotin quelques développements empruntés à nos études ultérieures. C'est seulement vers la fin de cette année 1818 que nous commençâmes à nous occuper sérieusement de Platon et de Proclus. Le Ier volume de notre édition des ouvrages non encore publiés de ce dernier philosophe est de l'année 1819. Pour le complément de cette leçon bien imparfaite encore, il faut voir la VIIIe du t. II de la 2e série, cours de 1829, où l'esprit général de l'école d'Alexandrie est fidèlement retracé, et consulter pour les détails les nombreux articles consacrés à Eunape, à Proclus et à Olympiodore dans les FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *philosophie ancienne*.

DEUXIÈME PARTIE DU COURS.

DU BEAU.

XIe LEÇON.

Méthode : ici, comme dans la recherche du vrai, commencer par la psychologie. — Du jugement du beau et de l'idée qui en résulte. — La philosophie de la sensation confond l'idée du beau avec la sensation de l'agréable. Réfutation de cette doctrine. 1° L'agréable et le beau ne vont pas toujours ensemble, et ne sont pas la mesure l'un de l'autre ; 2° Le jugement du beau est universel et absolu. — Du beau réel et du beau idéal. Comment nous passons de l'un à l'autre.

Rappelons en quelques mots les résultats auxquels nous sommes parvenus.

Deux écoles exclusives ont été de tout temps en présence ; nous avons essayé à la fois de les combattre et de les concilier. A l'empirisme nous avons opposé l'insuffisance de la sensation, et son indispensable nécessité à l'idéalisme. Nous avons admis des idées particulières et contingentes et des idées universelles et absolues. Au-dessus des sens et de la conscience, sources directes de toutes les idées particulières, nous avons reconnu une faculté spéciale, différente de la sensation et de la conscience, mais qui se développe avec elles, la raison, source éminente de toutes les vérités universelles et nécessaires.

Nous avons établi contre Kant l'absolue autorité de la raison et des vérités qu'elle nous découvre. Puis, les vérités que la raison nous avait révélées nous ont elles-mêmes révélé leur éternel principe, Dieu. Enfin, ce spiritualisme raisonnable qui est tout ensemble la foi du genre humain et la doctrine des plus grands esprits de l'antiquité et des temps modernes, nous l'avons soigneusement distingué d'un mysticisme chimérique et dangereux. Ainsi, nécessité de l'expérience et nécessité de la raison, nécessité d'un être réel et infini qui soit le premier et dernier fondement de la vérité, sévère distinction du spiritualisme et du mysticisme, tels sont les grands principes que vous avez pu recueillir de la première partie de ce cours.

La seconde partie, l'étude du beau, nous donnera les mêmes résultats éclairés et agrandis par une application nouvelle.

On peut étudier le beau de deux façons : ou en lui-même, dans sa nature et dans les objets, quels qu'ils soient, qui en portent l'empreinte ; ou bien dans l'esprit de l'homme, dans les idées ou dans les sentiments qu'il excite en nous. Or, la vraie méthode, qui doit vous être aujourd'hui familière [1], nous fait une loi de partir de l'homme pour arriver aux choses, et d'aller du sujet de la connaissance à ses objets. L'analyse psychologique sera donc ici notre point de départ, et l'étude de l'état de l'âme en présence du beau nous préparera à celle du beau considéré en lui-même.

Pour le dire tout d'abord, l'âme en présence du beau éprouve deux phénomènes divers, quoique mêlés en-

1. Voyez t. I[er], programme du Cours de 1817, p. 214, discours d'ouverture, p. 232, 237 et 238, VII[e] leçon, p. 260.

semble. La beauté, comme la vérité, comme le bien, fait naître en nous à la fois une idée et un sentiment.

Le sentiment enveloppe l'idée, mais il ne la constitue pas; c'est bien plutôt l'idée qui entraîne à sa suite le sentiment[1].

De plus, nous l'avons prouvé, toute idée nous est donnée d'abord dans un jugement[2]. Commençons donc par examiner ce jugement par lequel nous prononçons que telle ou telle chose est belle.

N'est-ce pas un fait incontestable qu'en présence de certains objets, dans des circonstances très-diverses, nous portons ce jugement : Cet objet est beau? Cette affirmation n'est pas toujours explicite; quelquefois elle ne s'exprime que par un cri d'admiration; quelquefois elle s'élève silencieusement dans l'esprit qui à peine en a conscience. Les formes de ce phénomène varient, mais le phénomène est attesté par l'observation la plus vulgaire et la plus certaine, et toutes les langues en portent témoignage.

Quoique les objets sensibles soient ceux qui, chez la plupart des hommes, provoquent le plus souvent ce jugement du beau, ils n'ont pas seuls cet avantage : le domaine de la beauté est plus étendu que le monde physique exposé à nos regards; il n'a d'autres bornes que celles de la nature entière, de l'âme et du génie de l'homme. En présence d'une action héroïque, au souvenir d'un grand dévouement, même à la pensée des vérités les plus abstraites puissamment enchaînées entre elles, d'un système ou d'un principe, admirable à la fois par sa simplicité et par sa

1. Plus haut, leç. IXe et Xe, p. 96 et p. 104, sqq.

2. Tome Ier, Cours de 1816, *passim*, et surtout p. 129, et 2e série, t. II, leç. XXIIIe et XXIVe.

fécondité; enfin devant des objets d'un autre ordre, devant les œuvres de l'art, ce même phénomène se produit en nous. Nous reconnaissons dans tous ces objets, si différents qu'ils soient, une qualité commune sur laquelle tombe notre jugement, et cette qualité, nous l'appelons la beauté.

La philosophie de la sensation, pour être fidèle à elle-même, a dû essayer de réduire le beau à l'agréable.

Sans doute la beauté est presque toujours agréable aux sens, ou du moins elle ne doit pas les blesser. La plupart de nos idées du beau nous viennent par la vue et par l'ouïe[1], et tous les arts sans exception s'adressent à l'âme par le corps. Il y a dans la douceur des teintes et des sons, dans la vivacité tempérée des couleurs et de l'harmonie, quelque chose qui, en gagnant les sens, favorise en nous le développement de l'idée du beau. Au contraire, un objet qui nous fait souffrir, bien rarement nous paraît beau. La beauté n'a plus de prise sur une âme occupée par la douleur.

Mais si la sensation de l'agréable accompagne souvent l'idée de la beauté, il n'en faut pas conclure que l'une soit l'autre.

L'observation atteste que toutes les choses agréables ne nous paraissent pas belles, et que, parmi les choses agréables, ce ne sont pas les plus agréables qui sont les plus belles, preuve évidente que l'agréable n'est pas le beau; car si l'un est identique à l'autre, ils ne doivent jamais être séparés, et ils doivent toujours être proportionnés l'un à l'autre.

1. Voyez plus bas, leç. XVe et XVIe.

Or, n'est-il pas certain que tous nos sens sont en état de nous donner des sensations agréables, et que deux seulement ont le privilége d'éveiller en nous l'idée de la beauté? A-t-on jamais dit : Voilà une belle saveur, une belle odeur? Cependant on le devrait dire, si le beau est l'agréable, car on dit très-bien et en toute raison une saveur et une odeur agréable. D'un autre côté, l'expérience nous démontre également que la beauté ne se mesure pas à l'agrément. Les plus enivrantes jouissances des sens ne sont pas celles que la beauté fait naître. Certains plaisirs de l'odorat et du goût ébranlent plus la sensibilité que les plus grandes beautés de la nature et de l'art; c'est que la fin de celles-ci n'est point de flatter les sens. Et même, parmi les perceptions de l'ouïe et de la vue, ce ne sont pas toujours les plus vives qui excitent le plus en nous l'idée de la beauté. Des tableaux d'un coloris médiocre, ceux de notre admirable Lesueur, par exemple, ne nous émeuvent-ils pas plus profondément que telles œuvres éblouissantes, plus séduisantes aux yeux, moins touchantes à l'âme? Je dis plus; non-seulement la sensation ne produit pas l'idée du beau, mais quelquefois elle l'étouffe. Qu'un artiste se complaise dans la reproduction de formes voluptueuses; en agréant aux sens, il trouble, il révolte en nous l'idée chaste et pure de la beauté. L'agréable n'est donc pas la mesure du beau, puisque, dans certaines occasions, il l'efface et le fait oublier; il n'est donc pas le beau, puisqu'il se trouve, et au plus haut degré, où le beau n'est pas.

Prévenons ici une double confusion. L'idée du beau est accompagnée d'un sentiment de plaisir qui en est inséparable, et qui est de la même nature que le plaisir

attaché à la perception de la vérité. D'abord ce sentiment du beau n'est pas l'idée du beau ; ensuite ce sentiment est bien moins encore la sensation. L'école empirique méconnaît ces distinctions essentielles : elle commence par réduire l'idée du beau au sentiment qui l'accompagne, c'est-à-dire la cause à l'effet ; puis ce sentiment, ce plaisir intellectuel et moral, elle finit par le réduire à la sensation, à l'impression agréable faite sur les sens, falsifiant ainsi tous les faits, et se jouant des différences les plus certaines pour faire triompher la mensongère unité de son principe.

Mais si, sur l'autorité de la théorie du sentiment précédemment exposée[1], vous distinguez, comme il le faut faire, le sentiment du beau de la sensation agréable, vous verrez combien d'objets vous paraissent beaux qui produisent à peine quelque impression sur vos sens. Laissons là les beautés du monde extérieur ; considérons des beautés tout aussi réelles, mais d'un ordre différent. Le dévouement de D'Assas, le mot du vieil Horace, la mort de Socrate, ne voilà-t-il pas des choses auxquelles vous ne pouvez penser sans vous écrier qu'elles sont belles, admirables ! Ou bien lorsque nous nous représentons Képler se vouant pendant de longues années, loin du monde, au culte de la science, aspirant par d'infatigables efforts à la conquête de la vérité, pouvons-nous, en présence d'un dévouement si passionné, d'une si laborieuse solitude, d'une espérance si patiente, ne pas dire aussi : Que cela est beau ! Or, quel est ici, je vous prie, le rôle de la

1. Voyez dans les leçons précédentes la théorie du sentiment, différent la fois du jugement et de la sensation.

sensation? Sans doute l'imagination nous représente ordinairement ses objets, et nous ne pensons guère à une grande action, à un grand homme, sans former en même temps quelque image où nous attachons notre idée. Mais, à la rigueur, nous pouvons penser sans imaginer; et puis ces images sont la plupart du temps confuses et arbitraires; et fussent-elles cent fois plus précises et plus exactes, ce ne sont pas elles qui provoquent notre admiration. Ce que nous admirons dans Képler, ce n'est pas un vieillard courbé et blanchi, c'est la force d'âme, la constance, l'héroïsme, toutes choses invisibles, impalpables, inimaginables. Et même, dans ce qu'on appelle la beauté physique, ce n'est pas ce qu'il y a de sensible, c'est ce qu'il y a d'intellectuel et d'invisible que nous appelons beau : par exemple, ce qui nous frappe surtout dans un visage, soit naturel, soit représenté, c'est l'expression, c'est-à-dire ce qui ne se voit pas, ce qui ne se touche pas, ce qui se devine. Assurément sans la sensation il n'y aurait pour nous aucun exercice de la pensée; il n'y aurait pour nous ni monde, ni âme, ni Dieu; mais la sensation est la condition, elle n'est pas le principe de nos connaissances; sans elle, la raison ne nous aurait jamais donné l'idée du beau, mais c'est la raison elle-même qui, une fois entrée en exercice à la suite de la sensation, atteint dans son développement le beau, comme le vrai, le beau de la forme, le beau moral, le beau intellectuel, et le principe infini et invisible de toutes ces beautés invisibles elles-mêmes.

Ceci nous conduit ou plutôt nous ramène au fondement essentiel de la distinction de l'idée du beau et de la sensation de l'agréable, à savoir, la différence si souvent expliquée de la sensibilité et de la raison.

Un objet se présente à vos yeux, qui vous fait éprouver une sensation agréable; si l'on vous demande pourquoi cet objet vous agrée ainsi, vous ne pouvez rien répondre, sinon que telle est l'impression que vous éprouvez en ce moment; et si l'on vous avertit que ce même objet déplaît à d'autres et a produit sur eux une impression différente de celle que vous éprouvez, vous ne vous en étonnez pas beaucoup, parce que vous savez que la sensibilité est diverse, et qu'il ne faut pas disputer des sensations. En est-il de même, lorsqu'un objet ne vous est pas seulement agréable, mais lorsque vous jugez qu'il est beau? Quand on vous demandait pourquoi l'autre objet vous était agréable, vous n'avez pu répondre que pour vous-mêmes et sur la seule autorité de votre sensibilité qui naturellement se termine à vous; mais quand vous jugez que tel objet est beau; par exemple, que cette figure est noble et belle, que ce paysage est beau, que ce lever ou ce coucher de soleil est beau, que le désintéressement et le dévouement sont beaux, que la vertu est belle, si l'on vous conteste la vérité de ces jugements, alors vous n'êtes pas aussi accommodants que tout à l'heure; vous n'acceptez pas le dissentiment comme un effet inévitable de sensibilités différentes; vous n'en appelez plus à votre sensibilité, vous en appelez à une autorité qui est faite pour les autres comme pour vous, l'autorité de la raison; vous vous croyez le droit d'accuser d'erreur celui qui conteste votre jugement, car ici votre jugement ne repose plus sur quelque chose de variable et d'individuel, comme une sensation agréable ou pénible. L'agréable se renferme pour nous dans l'enceinte de notre propre organisation, où il change à tout moment,

selon les révolutions perpétuelles de cette organisation, selon la santé ou la maladie, l'état de l'atmosphère, celui de nos nerfs, etc. Mais il n'en est pas ainsi de la beauté; la beauté, comme la vérité, n'appartient à aucun de nous : c'est le bien commun, c'est le domaine public de l'humanité; personne n'a le droit d'en disposer arbitrairement; et quand nous disons : cela est vrai, cela est beau, ce n'est plus notre impression particulière, impression variable et individuelle, que nous entendons exprimer; c'est le jugement universel, c'est la loi imposée à tous les hommes.

Confondez la raison et la sensibilité; réduisez l'idée du beau à la sensation de l'agréable, le goût n'a plus de loi, les arts n'ont plus de principes. Chacun étant juge de la sensation qu'il éprouve sera juge de la beauté. Si une personne me dit, en présence de l'Apollon du Belvédère, qu'elle n'éprouve rien de plus agréable qu'en présence de toute autre statue, que ce chef-d'œuvre ne lui plaît pas, et qu'il n'en sent pas la beauté; je ne puis contester son impression; mais si elle conclut de là que cet objet n'est pas beau, je la contredis hautement; je prononce qu'elle se trompe, qu'elle se trompe absolument. On distingue le bon goût et le mauvais goût; mais je demande ce que cette distinction signifie, si le jugement du beau se résout dans une sensation. Vous me dites que je n'ai pas de goût. Qu'est-ce à dire? N'ai-je pas des sens comme vous? L'objet que vous admirez n'agit-il pas sur moi comme sur vous? L'impression que j'éprouve n'est-elle pas aussi réelle que celle que vous éprouvez? D'où vient donc que vous avez raison, vous qui ne faites autre chose qu'exprimer l'impression que vous ressentez, et que j'ai tort, moi qui en

fais tout autant? Est-ce parce que ceux qui sentent comme vous sont plus nombreux que ceux qui sentent comme moi? Mais le nombre des voix n'est pour rien ici. Le beau étant défini ce qui produit sur les sens une impression agréable, il est évident qu'une chose qui plaît, fût-ce à un seul homme dans le monde, fût-elle affreusement laide aux yeux du genre humain tout entier, doit être cependant et très-légitimement appelée belle par celui qui en reçoit une impression agréable, car elle remplit rigoureusement pour lui la définition. Il n'y a point alors de vraie beauté dans les arts; il n'y a que des beautés relatives et changeantes, des beautés de coutume et de mode. Il y aura la beauté antique et la beauté moderne, la beauté classique et la beauté romantique, et chacune de ces beautés se subdivisera en mille autres beautés, et toutes ces beautés, quelque différentes qu'elles soient, seront toutes légitimes, pourvu qu'elles rencontrent des esprits qui les goûtent, c'est-à-dire des organisations auxquelles elles agréent. Et comme il n'y a rien qui ne plaise et ne puisse plaire à quelqu'un, il n'y aura rien qui ne soit beau, ou pour mieux parler, il n'y aura plus ni beau ni laid, et la Vénus des Hottentots égalera la Vénus de Médicis. L'absurdité des conséquences démontre l'absurdité du principe. Mais il n'y a qu'un moyen d'échapper à ces conséquences, c'est d'écarter le principe et de reconnaître que le jugement du beau est un jugement absolu, et, comme tel, absolument distinct de la sensation.

Enfin, et c'est ici le dernier écueil de l'empirisme, n'y a-t-il en nous que l'idée d'une beauté imparfaite et finie, telle qu'elle se trouve dans la nature et dans nos propres ouvrages? En même temps que nous admirons les beau-

tés réelles, mais incomplètes et mélangées, ne nous élevons-nous pas à l'idée d'une beauté supérieure, sans imperfection et sans défaut, que Platon appelle excellemment l'idée du beau, et que, d'après lui, tous les hommes d'un goût délicat, tous les vrais artistes appellent l'idéal? Si nous établissons des degrés dans la beauté des choses, n'est-ce pas parce que nous les comparons, souvent sans nous en rendre compte, à cet idéal qui nous est comme la mesure et la règle de tous nos jugements sur les beautés particulières? Comment l'empirisme rendra-t-il compte de cette idée de la beauté absolue enveloppée dans tous nos jugements sur le beau? Cette beauté idéale, que nous ne pouvons réaliser, mais qu'il nous est impossible de ne pas concevoir, nous est-elle révélée par la sensation, par une faculté variable, relative, contingente, comme les objets qu'elle aperçoit?

Le sensualisme n'a d'autre ressource que d'assimiler ici l'idée générale et l'idée absolue, et de prétendre que l'idée de la beauté naît, comme toutes les autres idées générales, de l'abstraction et de la comparaison, travaillant sur les données de l'expérience.

Nous avons sous les yeux divers objets particuliers et semblables les uns aux autres; nous considérons chacun de ces objets successivement. Soit, par exemple, ce triangle; puis un autre triangle, et puis cinq ou six autres encore, différents entre eux, et dont les angles sont plus ou moins aigus, etc. Nous avons ainsi plusieurs idées du même genre, quoique différentes; alors laissant de côté ce qu'elles ont de divers, pour nous attacher uniquement à ce qu'elles ont de commun, nous acquérons l'idée générale du triangle. Nous formons de cette manière toutes

nos idées générales. L'idée du beau ne naît pas en nous d'une autre façon. Nous apercevons plusieurs beaux objets particuliers ; nous les comparons ; nous écartons tout ce par quoi ils diffèrent ; nous nous attachons à ce qu'ils ont de commun, et cette qualité générale, abstraite de toutes les différences qui la déterminent et la limitent dans chaque objet particulier, nous l'appelons le beau idéal.

Un géomètre et un artiste ne se laisseraient pas tromper à cette explication : Je veux bien, dirait le géomètre, appeler triangles les figures naturelles qui affectent la forme triangulaire, mais il n'y a de triangle vrai, de triangle parfait que celui qui satisfait à toute la rigueur de la définition. Or, il n'y a pas dans la nature de telles figures. Si donc aucune figure naturelle ne peut être appelée légitimement du nom de triangle, comment, de la comparaison et de la collection de figures naturelles plus ou moins imparfaites, tirerez-vous l'idée du triangle parfait? Toute idée collective ne peut comprendre que ce qu'enferment les idées particulières dont elle est formée. Or, multipliez tant que vous voudrez les figures naturelles, puisqu'il n'y en a aucune qui soit parfaite, de l'imparfait, considéré dans une multitude d'exemplaires, vous ne tirerez jamais le parfait, comme du contingent vous ne tirerez jamais le nécessaire. Quand je suis arrivé à la conception géométrique du triangle, je puis bien avec un compas tracer des figures qui semblent satisfaire à la rigueur de la définition ; mais c'est que j'opère d'après un idéal que je conçois et que je n'ai pas trouvé dans la réalité ; et encore les figures que je construis ainsi à l'aide de la règle et du compas, sur cet idéal invisible, n'en sont pour moi que des images imparfaites. Aussi les géomètres, dans

leurs démonstrations, n'en appellent ni aux figures naturelles, ni même aux figures artificielles qu'ils ont tracées avec le plus de soin ; ils pensent toujours à la définition. Voilà pourquoi la géométrie est dite une science qui construit elle-même son objet, et les figures dont elle s'occupe sont appelées des constructions géométriques. La géométrie néglige ou réforme la nature ; elle substitue aux images grossières de l'expérience des conceptions pures et rigoureuses, que l'art lui-même ne peut imiter que de bien loin.

L'artiste véritable pourrait à son tour répondre au sensualisme avec autant de force que le géomètre : Les objets de la nature ne contiennent pas plus la beauté idéale qu'ils ne contiennent les pures formes géométriques. Si nous disons, en parlant d'un objet, qu'il est beau, c'est que nous trouvons qu'il ressemble à ce type parfait et inimitable de la beauté dont nous avons l'idée dans l'esprit. C'est parce que nous avons l'idée du beau en soi, que nous pouvons apercevoir dans les choses l'image, le reflet, le signe de la vraie beauté ; de même que si nous trouvons dans les choses quelque unité, quelque égalité, ce n'est pas qu'elles contiennent vraiment l'unité et l'égalité, mais c'est que connaissant déjà en nous l'unité et l'égalité nous en retrouvons quelque ombre au dehors. Mais vouloir faire sortir de l'égalité réellement inégale et de l'unité réellement multiple des objets physiques l'idée de l'égalité simple et parfaite, de l'unité indivisible ; prétendre que l'addition, si nombreuse qu'il plaira de la faire, des beautés incomplètes de la nature nous donne l'idée d'une beauté à qui rien ne manque, c'est renverser l'ordre de l'intelligence humaine, c'est aller contre

le principe fondamental de toute raison, à savoir que la conséquence ne doit pas contenir plus que les prémisses. Or ici, la conséquence, c'est l'idée du beau absolu; les prémisses, ce sont les perceptions diverses de la beauté dans la nature; et, si vous voulez bien excuser ce langage un peu barbare en une telle matière, le conséquent contiendrait ici plus que l'antécédent. Il est donc impossible que l'idée de la beauté absolue, directement ou indirectement, vienne de la sensation. L'abstraction et la généralisation, se fondant sur la sensation et se renfermant dans ses limites étroites, sont dans l'impuissance invincible de donner jamais le beau idéal.

Comment donc s'opère dans notre esprit le passage du beau réel au beau idéal?

Je l'ai déjà dit, je le répète, l'abstraction est de deux espèces. Par l'une on parcourt une suite de cas particuliers,on dégage leur caractère commun, et on arrive ainsi à une idée abstraite collective. Telle est l'abstraction médiate ou comparative; médiate, parce qu'elle naît de l'observation de plusieurs objets, comparative, parce que son instrument est la comparaison [1]. L'autre espèce d'abstraction saisit immédiatement ce que le premier objet soumis à son observation renferme de général. En effet, si dans chaque objet il se trouve quelque chose de général, nous n'avons pas besoin de comparer successivement plusieurs objets pour dégager un élément qui se rencontre aussi bien dans le premier que dans le second, dans le troisième,

1. Voyez t. Ier, Cours de 1817, programme, p. 217, leç. XXIe: et dans ce volume même, programme, p. 26, leç. IIe, IIIe et IVe, p. 55 sqq., avec plusieurs des fragments qui se rapportent à ces leçons, par exemple, *du beau réel et du beau idéal*, etc.

dans le dernier. Lors donc que, dans un objet complexe, je néglige le variable et le contingent, pour ne considérer que l'invariable et le nécessaire, j'obtiens alors une idée absolue et immédiate; absolue, car elle n'a plus rien d'individuel; immédiate, car elle n'a pas eu besoin de la comparaison d'un grand nombre d'objets, mais elle a été formée à l'aide d'un seul.

Deux erreurs égales et contraires : placer le général et l'absolu au début des connaissances humaines, ou supposer que l'esprit débute par quelque chose de purement individuel. La solution de la difficulté se présente aisément, quand on ne la cherche pas dans un parti extrême : tout fait primitif est à la fois individuel et général. Si vous dites que l'on débute par l'absolu, vous placez l'esprit dans une condition incompréhensible; si vous prétendez qu'il débute par le pur individuel, je défie que vous en puissiez tirer jamais l'absolu. C'est de la même façon que nous nous élevons au principe de causalité[1]. Je veux mouvoir mon bras, je le meus, et, au même instant, j'ai la perception immédiate de cause et d'effet; le moi est la cause, le mouvement est l'effet. Il n'y a de vraiment individuel que chacun de ces deux termes; mais aussitôt que le rapport a passé sous les yeux de la conscience dans les deux termes qui le réalisent et le contiennent, ces deux termes disparaissent pour ainsi dire, et il reste le rapport même de cause à effet, rapport universel et nécessaire, qui est le principe de causalité, lequel peut se formuler ainsi : tout ce qui commence d'exister suppose une cause. C'est

1. T. Ier, Cours de 1817, programme, p. 216.

ainsi que s'opère le passage de l'individuel au général, du contingent au nécessaire; on va de l'un à l'autre par une opération naturelle et simple : car il n'y a pas d'individus sans genre, pas de particulier sans universel, pas de contingent sans quelque chose de nécessaire, pas de relatif sans quelque chose d'absolu.

Il en est de même de l'idée du beau. Primitivement le beau naturel nous est donné comme composé de particulier et de général, de relatif et d'absolu, de variété et d'unité. L'abstraction immédiate, en dégageant l'absolu du relatif, lui rend sa pureté et sa simplicité, et l'idéal est trouvé. Le beau idéal diffère du beau naturel en ce que celui-ci a ses objets dans la nature, et tombe ainsi à la fois sous les sens et sous l'esprit, accompagné de l'agréable, tandis que celui-là n'est jamais vu par les yeux, et demeure toujours une pure conception de l'intelligence, accompagnée non de la sensation, mais du sentiment. Le beau peut être vu; le beau idéal ne peut être que pensé, conçu, rêvé. La raison seule l'aperçoit et le transmet à l'imagination et au cœur.

Terminons ici cette discussion. Nous avons démontré contre l'empirisme que la sensation de l'agréable n'est pas l'idée du beau, qu'elle n'en est pas la mesure, qu'elle n'en est pas même la compagne inséparable; nous avons fait voir que le jugement que nous portons de la beauté est universel et absolu; nous avons distingué le beau réel et le beau idéal; nous avons rappelé le procédé, bien différent de la généralisation successive de l'école empirique, qui fait passer l'esprit de l'un à l'autre. Nous pouvons maintenant aborder et mettre en lumière un phénomène qui accompagne toujours l'idée du beau, et qui y tient

par des liens si intimes que les meilleurs juges l'ont très-souvent confondu avec elle.

XIIe LEÇON.

Du sentiment du beau. — Différent de la sensation. — Différent du désir. — Différence du sentiment du beau et du sentiment du sublime. — Théorie de l'imagination. — Influence du sentiment sur l'imagination. — Influence de l'imagination sur le sentiment. — Théorie du goût : mélange de jugement, de sentiment, d'imagination.

Placez-vous devant un objet de la nature, où les hommes reconnaissent de la beauté, et observez ce qui se passe en vous à la vue de cet objet. Il est certain que vous prononcez que l'objet est beau, et que vous prononcez ce jugement d'une manière absolue. Mais n'est-il pas certain aussi qu'en même temps que vous jugez que l'objet est beau, vous sentez sa beauté, c'est-à-dire que vous éprouvez à sa vue une émotion délicieuse, et que vous êtes attiré vers cet objet par un sentiment de sympathie et d'amour? Dans d'autres cas, vous jugez d'une manière tout aussi absolue que l'objet est laid, et vous éprouvez un sentiment contraire à celui que nous venons de décrire. L'aversion accompagne toujours le jugement du laid, comme l'amour le jugement du beau. Et ce sentiment ne s'éveille pas en présence d'un seul ordre d'objets, par exemple, des objets de la nature : tous les objets, quels qu'ils soient, que nous jugeons laids ou beaux, ont le pouvoir d'exciter en nous ce sentiment.

Variez tant qu'il vous plaira les circonstances, transportez-moi devant un admirable édifice ou devant un beau paysage, représentez à mon esprit les grandes découvertes de Descartes et de Newton, les exploits du grand Condé, la vertu de saint Vincent de Paul; élevez-moi encore plus haut; réveillez-en moi l'idée obscurcie et trop oubliée de l'être infini, quoi que vous fassiez, toutes les fois que vous faites naître en moi l'idée du beau, vous me procurez un sentiment particulier, une jouissance intérieure et exquise, une délectation de l'âme ineffable et certaine, toujours suivie d'un sentiment d'amour pour l'objet qui l'aura causée.

Plus l'objet est beau, plus la jouissance qu'il procure à l'âme est vive, et l'amour profond sans être jamais passionné. L'admiration est un phénomène où le jugement domine, mais animé par le sentiment. L'admiration et le sentiment qui l'accompagne s'accroissent-ils, arrivent-ils à ce point de transporter l'âme hors d'elle-même et de la suspendre pour ainsi dire à l'objet qui la ravit? ce dernier degré de l'admiration et de l'amour s'appelle l'enthousiasme:

Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.

La philosophie sensualiste n'explique le sentiment du beau qu'en le dénaturant. Dans ce système, le plaisir du beau n'étant qu'une sensation agréable, l'amour de la beauté ne peut être que le désir.

Quand un objet agréable s'offre à nous, nos sens éprouvent une impression de plaisir; ce plaisir est suivi d'un mouvement de l'âme vers l'objet qui l'a causé. Nous voulons nous en emparer, nous l'approprier, le posséder d'une possession plus intime. L'impression sensible excite

en nous le besoin, et le besoin éveille le désir. Le désir est une aspiration de l'âme vers un objet dont elle a besoin. La vue d'un beau fruit, par exemple, excite d'abord le plaisir, et ensuite le désir de le goûter. Il en est de même de tout objet beau : à sa vue ou à son idée on éprouve une sensation agréable, et on désire la possession de cet objet, pour prolonger ou renouveler le plaisir éprouvé.

Les faits contredisent ces assertions systématiques.

D'abord, le plaisir que nous procure la perception du beau est parfaitement distinct de la sensation agréable. Ce plaisir est tout intérieur et suit le jugement du beau, tandis que la sensation le précède.

En second lieu, loin d'exciter en nous le moindre désir de nous emparer de son objet, le sentiment du beau est entièrement désintéressé; l'admiration est de sa nature respectueuse, tandis que le désir profane son objet.

Le désir est fils du besoin. Il suppose un manque, un défaut, et jusqu'à un certain point, une souffrance. Le sentiment du beau n'est pas un besoin; il est satisfait par cela seul qu'il existe. Le désir est enflammé, impétueux, douloureux. Le sentiment du beau, libre de tout désir et en même temps de toute crainte, élève et échauffe l'âme, et peut la transporter jusqu'à l'enthousiasme, sans lui faire connaître les troubles de la passion. L'artiste n'aperçoit que le beau, là où l'homme sensuel ne voit que l'attrayant ou l'effrayant. Sur un vaisseau battu par la tempête, tandis que les passagers tremblent à la vue des flots menaçants et au bruit de la foudre qui gronde sur leur tête, l'artiste demeure absorbé dans la contemplation de ce sublime spectacle. Vernet se fait attacher à un mât pour contempler plus longtemps l'orage

dans sa beauté majestueuse et terrible. Dès qu'il connaît la peur, dès qu'il partage l'émotion commune, l'artiste s'évanouit, il ne reste plus que l'homme.

Le sentiment du beau est si peu le désir, que partout où celui-ci paraît, celui-là n'existe pas ou languit et s'éteint. Devant une table chargée de mets délicieux, le désir de la jouissance et de la possession s'éveille, mais non pas le sentiment du beau. Supposez qu'au lieu de songer à la saveur des mets et aux plaisirs qu'ils me promettent, j'envisage la symétrie des choses placées sur cette table et l'ordonnance du festin, le sentiment du beau pourra naître en quelque degré; mais assurément ce ne sera pas le besoin de m'approprier cette symétrie, cette ordonnance. Le propre de la beauté n'est pas d'exciter et d'enflammer le désir, mais de l'épurer et de l'ennoblir. Plus une femme est belle, non de cette beauté commune et grossière que Rubens anime en vain de son ardent coloris, mais de cette beauté idéale que l'antiquité et l'école romaine et florentine ont seules connue et exprimée, et plus, à l'aspect de cette noble créature, le désir est remplacé par un sentiment exquis et délicat, par un culte désintéressé. Si la vue de la Vénus du Capitole ou celle de la sainte Cécile excite en vous des désirs sensuels, vous n'êtes pas fait pour sentir le beau. De même, le vrai artiste n'est pas celui qui fait naître le désir en flattant et irritant la sensibilité; c'est celui qui en peignant la beauté éveille en nous le sentiment particulier qui y répond. Quand ce sentiment a été porté jusqu'à l'enthousiasme, l'artiste, rival heureux de la nature, digne serviteur de l'artiste incomparable, a obtenu le dernier triomphe de l'art : car l'enthousiasme est le plus

haut degré du sentiment du beau, l'état le plus élevé de la nature humaine, celui où elle se transfigure en quelque sorte, et sans tomber en de mystiques extases qui éteindraient le sentiment comme la pensée, se rapproche le moins imparfaitement de la nature divine.

Le sentiment du beau est donc un sentiment spécial, irréductible à tout autre, comme l'idée du beau est une idée simple. Mais ce sentiment un en lui-même ne se manifeste-t-il que d'une seule manière et ne s'applique-t-il qu'à un seul genre de beauté? Ici encore, ici comme toujours, interrogeons l'expérience.

Supposez-vous en présence d'un objet dont les formes sont parfaitement déterminées, et l'ensemble facile à saisir, une belle fleur, une belle statue, un temple antique d'une médiocre grandeur : que se passe-t-il alors dans votre âme? Chacune de vos facultés s'attache à cet objet, et s'y repose avec une satisfaction sans mélange. Vos sens en perçoivent aisément les détails : votre raison saisit l'heureuse harmonie de toutes ses parties. Cet objet a-t-il disparu, vous vous le représentez nettement tout entier; tant les formes en sont précises et arrêtées! Toutes vos facultés appliquées à cet objet y trouvent un jeu facile et harmonieux : elles se développent toutes dans cette juste mesure qui fait éprouver à l'âme une joie douce et tranquille, et comme une sorte d'épanouissement.

Supposez, au contraire, un de ces objets aux formes vagues et indéfinies, dont les sens ne peuvent saisir tous les détails ni l'esprit embrasser l'ensemble sans effort, et qui soit très-beau pourtant : un sentiment bien différent s'éveille en nous. L'impression produite par un tel objet est sans doute encore un plaisir, mais c'est un plaisir d'un

autre ordre. Cet objet ne tombe pas sous toutes nos prises comme le premier. La raison le conçoit, mais les sens ne le perçoivent pas tout entier et l'imagination ne se le représente pas distinctement. Les sens et l'imagination s'efforcent en vain d'atteindre ses dernières limites ; nos facultés s'agrandissent, elles s'enflent, pour ainsi dire, afin de l'embrasser, mais il leur échappe, et les surpasse infiniment. Le plaisir que nous éprouvons naît de la grandeur même de cet objet : mais en même temps cette grandeur excite en nous un certain sentiment mélancolique, parce qu'elle nous est disproportionnée. A la vue du ciel étoilé, de la mer immense, de montagnes gigantesques, notre admiration est mêlée de tristesse. C'est que ces objets finis en réalité comme le monde lui-même nous semblent infinis dans l'impuissance où nous sommes d'atteindre leurs limites, et en imitant ce qui est vraiment sans bornes éveillent en nous l'idée de l'infini, cette idée qui relève à la fois et confond notre intelligence. Le sentiment correspondant que l'âme éprouve est un plaisir sévère et sérieux.

Voilà deux sortes de beautés, deux sentiments très-différents. Aussi leur a-t-on donné des noms différents; l'un a été appelé plus particulièrement le sentiment du beau, l'autre celui du sublime.

Pour rendre plus sensible la différence de ces deux sentiments, on peut multiplier les exemples. Êtes-vous affecté de la même manière à la vue d'une prairie variée dans sa juste étendue et dont l'œil embrasse et parcourt aisément la surface, ou à l'aspect d'une montagne inaccessible aux pieds de la laquelle se déroule l'Océan ? La douce lumière du jour et une voix mélodieuse produisent

elles sur vous le même effet que l'immensité des ténèbres et le silence? Et, dans l'ordre moral, êtes-vous ému de la même manière lorsqu'un homme riche et bon ouvre sa bourse à l'indigent, ou lorsqu'il donne l'hospitalité à son ennemi et le sauve au péril de sa vie? Enfin les choses mêmes de l'intelligence vous affectent différemment. Prenez quelque poésie légère où la raison et l'imagination soient presque également satisfaites, où partout règne la la mesure, l'esprit et la grâce; prenez une ode et surtout une épître d'Horace, ou de petits vers de Voltaire, et mettez en regard l'Iliade ou ces poèmes immenses des Indiens remplis d'événements merveilleux et où la plus haute métaphysique s'unit à un récit tour à tour gracieux ou pathétique, ces poèmes qui ont plus de deux cent mille vers, et dont les personnages sont des dieux ou des êtres symboliques; voyez si les impressions que vous éprouverez seront les mêmes. Pour dernier exemple, supposez d'un côté un écrivain qui d'une main légère, en deux ou trois coups de crayon, trace une analyse agréable et simple mais sans profondeur de l'intelligence humaine; et de l'autre un philosophe, qui s'engage dans un immense travail pour arriver à la décomposition la plus rigoureuse de la faculté de connaître, et vous déroule une longue chaîne de principes et de conséquences, lisez le *Traité des sensations* et *la Critique de la raison pure*, et, même à part le vrai et le faux, au seul point de vue du beau, comparez vos impressions.

Ainsi le sentiment du beau a deux nuances distinctes; tantôt il est plus particulièrement le sentiment du beau, tantôt celui du sublime.

Pour achever l'étude des phénomènes qui composent

la perception du beau, il nous reste à parler d'une faculté précieuse, qui anime et vivifie le jugement et le sentiment, à savoir, l'imagination.

Lorsque la sensation, le jugement et le sentiment se sont produits en moi, à l'occasion d'un objet extérieur, ils se reproduisent en l'absence même de cet objet; c'est là la mémoire.

La mémoire est double : non-seulement je me souviens que j'ai été en présence d'un certain objet, ce qui me suggère l'idée du passé, mais encore je me représente cet objet absent tel qu'il est, tel que je l'ai vu, senti, jugé : le souvenir est alors une image. Dans ce dernier cas, la mémoire a été appelée par quelques philosophes mémoire imaginative. C'est là le premier élément de l'imagination.

La faculté de reproduire les images du passé, au lieu de souvenirs sans couleur, est un don heureux de la nature. Sans ce don point d'imagination ; mais l'imagination est plus encore.

L'esprit s'appliquant aux images fournies par la mémoire imaginative, les décompose, choisit les traits différents, et les associe pour en former des images nouvelles. Ce nouveau pouvoir, différent du premier, en s'y ajoutant, n'épuise pas même les phénomènes de l'imagination.

L'homme qui aurait la faculté de reproduire toutes les images du passé, avec celle de choisir entre toutes ces images et de les combiner entre elles, posséderait-il tout entière cette faculté éminente que les hommes appellent l'imagination? Non, ou du moins si ce sont bien là les éléments propres de l'imagination, il faut que quelque autre

chose les anime, à savoir, le sentiment du beau en tout genre. C'est à ce foyer que s'allume et s'entretient la grande imagination. L'heureux don d'être affecté fortement par les objets et de pouvoir reproduire leur image absente ou évanouie, est le fond même de l'imagination. La puissance de modifier ces images pour en former de nouvelles est encore indispensable ; sans quoi l'imagination serait captive dans le cercle de la mémoire ; elle ne serait, qu'une mémoire imaginative, comme on l'a dit, tandis qu'elle doit disposer à son gré du passé, du réel et du possible. Tout cela est beaucoup sans doute, et pourtant ce n'est point assez ; si le cœur ne s'y ajoute, l'œuvre demeure imparfaite : le feu sacré n'y est pas. Suffisait-il à Corneille d'avoir lu Tite-Live, de s'en représenter vivement plusieurs scènes, d'en saisir les traits principaux et de les combiner heureusement pour faire la tragédie des Horaces? Il lui fallait en outre le sentiment, l'amour du beau, et surtout du beau moral ; il lui fallait ce grand cœur d'où est sorti le mot du vieil Horace.

Entendons-nous bien. Nous ne disons pas que le sentiment soit l'imagination, nous disons qu'il est la source où l'imagination puise ses inspirations et devient féconde. Si les hommes sont si différents en fait d'imagination, c'est que les uns restent froids en présence des objets, froids dans leurs souvenirs, et même dans les représentations qu'ils conservent ou qu'ils forment, froids encore dans leurs combinaisons, tandis que les autres vivement émus au spectacle de la beauté, gardent et portent dans la mémoire, comme aussi dans l'exercice et le travail de toutes leurs facultés, cette même vivacité d'émotion, cette même chaleur de sentiment. Otez le sentiment, tout reste

inanimé ; qu'il se manifeste, tout prend de la chaleur, de la couleur et de la vie.

Maintenant il est assez clair qu'il est impossible de borner l'imagination, comme le mot paraît l'exiger, aux images proprement dites, et aux idées qui se rapportent à des objets physiques. La vraie analyse ne va point des mots aux choses, mais des choses aux mots. Se rappeler des sons, choisir entre eux, les combiner diversement pour en tirer des effets nouveaux, n'est-ce pas là aussi de l'imagination, et cependant le son est-il une image? Le vrai musicien possède autant d'imagination que le peintre. On accorde au poëte de l'imagination, lorsqu'il retrace les images de la nature : lui refusera-t-on cette même faculté, lorsqu'il retrace des sentiments? Mais outre les images et les sentiments, le poëte ne fait-il pas emploi des hautes pensées de la justice, de la liberté, de la vertu, en un mot, de toutes les idées morales? Dira-t-on que dans ces peintures morales, dans ce tableau de la vie intime de l'âme, ou gracieux ou énergique, il n'y a pas d'imagination?

Vous voyez quelle est l'étendue de l'imagination : elle n'a point de bornes, elle s'applique à tout. Son caractère distinctif est d'ébranler fortement l'âme en présence de tout objet beau, et de l'ébranler tout aussi fortement par le seul ressouvenir, dans l'absence de l'objet, ou même à la seule idée d'un objet imaginaire. On la reconnaît à ce signe qu'elle produit, à l'aide de ses représentations, la même impression et même une impression plus forte que la nature à l'aide des objets réels. Si la beauté absente ou rêvée n'agit pas sur vous autant et plus que la beauté présente, vous pouvez avoir mille autres dons : celui de l'imagination vous a été refusé.

Aux yeux de l'imagination, le monde réel languit auprès de ses fictions. On peut sentir que l'imagination devient la maîtresse à l'ennui des choses réelles et présentes. Les fantômes de l'imagination ont un vague, une indécision de formes, qui émeut mille fois davantage que la netteté et la distinction des perceptions actuelles. Et puis, à moins d'être entièrement fou, et la passion ne nous rend pas toujours ce service, il est très-difficile de voir la réalité autrement qu'elle n'est, c'est-à-dire fort imparfaite. Mais on fait de l'image tout ce qu'on veut, on l'embellit à son insu, on la transfigure à son gré. Il y a dans le fond de l'âme humaine une puissance infinie de sentir et d'aimer à laquelle le monde entier ne répond pas, encore bien moins une seule de ses créatures, si charmante qu'elle puisse être. Toute beauté mortelle, vue de près, ne suffit pas à cette puissance insatiable qu'elle excite et ne peut satisfaire. Mais de loin, les défauts disparaissent ou s'affaiblissent, les nuances se mêlent et se confondent dans le clair-obscur du souvenir et du rêve, et les objets plaisent mieux parce qu'ils sont moins déterminés. Le propre des hommes d'imagination est de se représenter les choses et les hommes différemment de ce qu'ils sont et de se passionner pour ces images fantastiques. Ce qu'on appelle les hommes positifs, ce sont les hommes sans imagination, qui n'aperçoivent que ce qu'ils voient, et traitent avec la réalité telle qu'elle est au lieu de la transformer. Ils ont, en général, plus de raison que de sentiment, et ils sont plus capables de calcul que d'entraînement. Ils peuvent être sérieusement et profondément honnêtes; ils ne seront jamais ni poëtes ni artistes. Ce qui fait l'artiste et le poëte, c'est, avec un

fonds de bon sens et de raison sans lequel tout le reste est vain, un cœur sensible, irritable même, surtout une vive, une puissante imagination.

Si le sentiment influe sur l'imagination, on le voit, l'imagination le lui rend avec usure.

Disons-le : cette passion pure et ardente, ce culte de la beauté qui fait le grand artiste, ne peut exister que dans un homme d'imagination. En effet, le sentiment du beau peut s'éveiller en chacun de nous dans la présence de tout objet beau ; mais quand cet objet a disparu, si son image ne subsiste pas vivement retracée, le sentiment qu'il a un moment excité s'efface peu à peu ; il pourra se ranimer à la vue d'un autre objet, mais pour s'éteindre encore, mourant toujours pour renaître par hasard; n'étant pas nourri, accru, exalté par la reproduction vivace et continue de son objet dans l'imagination, il manque de cette puissance inspiratrice, sans laquelle il n'y a ni artiste ni poëte.

Nous avons étudié les deux facultés qui entrent dans le fait général de la perception du beau, le jugement et le sentiment. Nous avons fait connaître aussi la faculté qui le reproduit, l'imagination. Terminons par quelques considérations sur la faculté qui l'apprécie.

Le goût n'est pas une faculté simple : c'est un heureux mélange des trois facultés qui servent à la perception et à la reproduction du beau : le jugement, le sentiment, l'imagination.

Si, après avoir entendu une belle œuvre poétique ou musicale, admiré une statue, un tableau, vous êtes doué de cette précieuse faculté qui retrace vivement ce que les sens ont perçu, qui voit le tableau absent, entend les sons



qui ne retentissent plus, se représente tous les détails d'un paysage pittoresque, en un mot, si vous avez de l'imagination, vous possédez une des conditions sans lesquelles il n'y a pas de vrai goût. En effet, pour goûter les œuvres de l'imagination ne faut-il pas en avoir soi-même? N'a-t-on pas besoin, pour sentir un auteur, non de l'égaler, mais de lui ressembler en quelque degré? Un esprit sensé, mais sec et austère, comme Le Batteux ou Condillac, ne sera-t-il pas insensible aux plus heureuses audaces du génie, et ne portera-t-il pas dans la critique une sévérité étroite, une raison très-peu raisonnable puis-puisqu'elle ne comprend pas toutes les parties de la nature humaine, une intolérance qui mutile et flétrit l'art en croyant l'épurer?

Mais si le goût a besoin de l'imagination, il n'en faut pas conclure que l'imagination soit la partie principale du goût : car le goût, nous l'avons dit, est la faculté qui apprécie et par conséquent qui juge. Si vous ne vous représentez pas vivement les objets, vous ne les jugerez pas comme il faut, mais ce n'est pas cette faculté de représentation elle-même qui prononce sur leur beauté. Il y a plus : cette vivacité d'imagination si précieuse au sentiment du beau, quand elle est un peu contenue, ne produit, lorsqu'elle domine et qu'elle étouffe les autres facultés, qu'un goût très-imparfait, qui, n'ayant pas la raison pour fondement, n'en tient pas compte dans les choses qu'il apprécie, et demeure ainsi insensible à la grande beauté, la beauté réglée. L'unité dans la composition, l'harmonie de toutes les parties, la juste proportion des détails, l'habile combinaison des effets, le choix, la sobriété, la mesure, sont autant de mérites qu'il ne comprendra pas.

L'imagination est pour beaucoup sans doute dans les ouvrages de l'art, mais enfin elle n'est pas tout. Ce qui fait d'*Athalie* et du *Misanthrope* deux merveilles incomparables, est-ce seulement l'imagination? N'y a-t-il pas aussi dans la simplicité profonde du plan, dans le développement mesuré de l'action, dans la vérité soutenue des caractères, une raison supérieure, différente de l'imagination qui fournit les couleurs, et de la sensibilité qui donne la passion?

Outre l'imagination et la raison, l'homme de goût doit posséder le sentiment et l'amour de la beauté : il faut qu'il se complaise à la rencontrer, qu'il la cherche, qu'il l'appelle. Comprendre et démontrer qu'une chose n'est point belle, plaisir médiocre, tâche ingrate. Mais discerner une belle chose, s'en pénétrer, la mettre en évidence et faire partager à d'autres son sentiment, jouissance exquise, tâche généreuse. L'admiration est à la fois pour celui qui l'éprouve un bonheur et un honneur. C'est un bonheur de sentir profondément ce qui est beau, c'est un honneur de savoir le reconnaître. L'admiration est le signe d'une raison élevée servie par un noble cœur[1]. Elle est au-dessus de la petite critique, de la critique sceptique et impuissante; mais elle est l'âme de la grande critique, de la critique féconde : elle est pour ainsi dire la partie divine du goût.

Après avoir parlé du goût qui apprécie la beauté, ne dirons-nous rien du génie qui la fait revivre? Le génie n'est autre chose que le goût en action, c'est-à-dire les trois puissances du goût, portées à leur comble, et armées

1. Sur l'admiration, voyez plus haut, p. 158, et plus bas, IIIe partie, *Du bien*, leç. XVIIe.

d'une puissance nouvelle et mystérieuse, la puissance d'exécution. Mais nous entrerions dans le domaine de l'art. Arrêtons-nous sur le seuil. Bientôt nous rencontrerons l'art et le génie qui l'accompagne. Ici nous avons dû nous borner à l'étude des phénomènes que le beau excite en nous, de quelque nature qu'il soit. Beauté naturelle et beauté idéale, beauté imparfaite et beauté absolue, à tous ses degrés et sous toutes ses formes, c'est toujours la raison qui la conçoit, c'est le sentiment qui en jouit, c'est l'imagination qui la retrace, et qui, en substituant l'image à la réalité, prête à la beauté une force nouvelle et augmente son effet sur l'âme.

XIIe LEÇON.

Du beau dans les objets. — Réfutation de diverses théories sur la nature du beau : que le beau ne peut pas se ramener à ce qui est utile. — Ni à la convenance. — Que la théorie de la proportion est insuffisante. — Caractères essentiels du beau : unité et variété. — Différentes espèces de beautés. Du beau et du sublime. Beauté physique. Beauté intellectuelle. Beauté morale. — Retour sur le beau idéal. Détermination plus précise de la beauté idéale : qu'elle est surtout la beauté morale. — Dieu, dernier fondement du beau. — Théorie de Platon. — Explication d'un mot de Plotin.

Après avoir fait connaître le beau en nous-mêmes, dans les facultés qui le perçoivent, le reproduisent et l'apprécient, l'intelligence, la sensibilité, l'imagination, le goût,

nous arrivons, selon l'ordre déterminé par la méthode, à cette seconde question : Qu'est-ce que le beau dans les objets? La philosophie a son point de départ légitime dans la psychologie; mais pour qu'elle atteigne aussi son terme légitime, il faut qu'elle parvienne de la psychologie à l'ontologie, de l'homme aux choses mêmes. La science du beau ne serait donc qu'ébauchée, si nous ne couronnions nos études par celle du beau en lui-même, de ses caractères, de ses espèces, de son principe.

L'histoire de la philosophie nous offre bien des théories sur la nature du beau : nous ne voulons ni les énumérer ni les discuter toutes : nous signalerons les plus importantes[1].

Suivant la théorie la plus grossière, le beau c'est ce qui plaît aux sens, ce qui leur procure une impression agréable. Nous ne nous arrêterons pas à cette opinion. Nous l'avons suffisamment réfutée en combattant l'entreprise de l'école sensualiste de réduire l'idée du beau à la sensation de l'agréable.

Un sensualisme un peu plus savant met l'utile à la place de l'agréable, c'est-à-dire change la forme du même principe. Le beau n'est plus l'objet qui nous procure dans le moment présent une sensation agréable mais fugitive, c'est l'objet qui est de nature à nous procurer souvent

1. Si on veut lire une réfutation simple et piquante, écrite il y a deux mille ans, des fausses théories de la beauté, on peut lire l'*Hippias* de Platon, t. IVe de notre traduction. Le *Phèdre*, t. VI, contient l'exposition voilée de la théorie propre à Platon ; mais c'est dans le *Banquet* (*ibid.*), et particulièrement dans le discours de Diotime, qu'il faut chercher la pensée platonicienne arrivée à son développement le plus parfait, et revêtue elle-même de toute la beauté du langage humain.

cette même sensation, ou qui peut nous servir à nous en procurer de semblables. Il ne faut pas un grand effort d'observation ni de raisonnement pour découvrir que l'utilité n'a rien à voir avec la beauté. Ce qui est utile n'est pas toujours beau, ce qui est beau n'est pas toujours utile, et ce qui est à la fois utile et beau est beau par un autre endroit que son utilité. Voyez un levier, une poulie : assurément rien de plus utile. Cependant vous n'êtes pas tenté de dire que cela soit beau. D'un autre côté, vous découvrez un vase antique supérieurement travaillé ; et vous vous écriez que ce vase est beau, sans vous aviser de rechercher à quoi il vous peut servir. Enfin la symétrie et l'ordre sont des choses belles, et en même temps ce sont des choses utiles, soit parce qu'elles ménagent l'espace, soit parce que les objets disposés symétriquement sont plus faciles à observer et à trouver quand on en a besoin : mais cette considération n'est pas pour nous le fondement de la beauté de la symétrie ; car nous saisissons immédiatement ce genre de beauté, et c'est souvent plus tard que nous découvrons l'utilité qui s'y rencontre. Il arrive même quelquefois qu'après avoir admiré la beauté d'un objet, nous n'en pouvons deviner l'usage, bien qu'il en ait un. L'utile est donc entièrement différent du beau, loin d'en être le caractère fondamental.

Une théorie célèbre et bien ancienne [1] fait consister le beau dans la parfaite convenance des moyens relativement à leur fin. Ici le beau n'est plus l'utile, c'est le convenable : ces deux idées doivent être distinguées. Je prends pour exemple une machine. Cette machine produit d'ex-

1. Voyez l'*Hippias*.

cellents effets, économie de temps, de travail, etc.; elle est donc utile, et elle peut, malgré cela, n'être pas belle. Mais si j'examine sa construction, et si je trouve que chaque pièce est bien à sa place, que toutes sont bien ajustées entre elles, que leur disposition est habilement calculée pour le résultat qu'elles doivent produire; même sans rechercher si ce résultat sera utile ou non, comme les moyens sont bien appropriés à leur fin, je juge qu'il y a là une parfaite convenance. Nous nous rapprochons de l'idée du beau; car nous ne considérons plus ce qui est utile, mais ce qui est comme il faut. L'idée de convenance entraîne déjà l'idée d'ordre, d'arrangement, d'harmonie. Cependant nous n'avons pas encore atteint le vrai caractère de la beauté: il y a, en effet, des objets très-bien disposés pour leur fin, et que nous n'appelons pas beaux. Un siége sans ornement et sans élégance, pourvu qu'il soit en bois solide, que toutes les pièces se tiennent bien et soient fortement attachées, qu'on puisse s'y asseoir avec sécurité, qu'on y soit commodément, agréablement même, peut donner l'exemple de la plus parfaite convenance des moyens avec la fin: on ne dira pas pour cela que ce meuble est beau. Mais il y a ici cette différence entre la convenance et l'utilité, qu'un objet pour être beau n'a pas besoin d'être utile, mais qu'il n'est pas beau s'il ne possède de la convenance, c'est-à-dire s'il y a désaccord entre la fin et les moyens.

On a cru trouver le beau dans la proportion, et c'est bien là, en effet, une des conditions de la beauté; mais ce n'en est qu'une. Il est bien vrai qu'un objet mal proportionné ne peut être beau. Il y a dans tous les objets beaux, quelque éloignés qu'ils soient de la forme géomé-

trique, une sorte de géométrie vivante. Mais, je le demande, est-ce la proportion qui domine dans cet arbre élancé, aux branches flexibles et gracieuses, au feuillage riche et nuancé? Qui fait la beauté terrible d'un orage, qui fait celle d'une grande image, d'un vers isolé ou d'une ode sublime? Ce n'est pas, je le sais, le manque de loi et de règle, mais ce n'est pas non plus la règle et la loi; souvent même ce qui frappe d'abord est une apparente irrégularité. Il est absurde de prétendre que ce qui nous fait admirer toutes ces choses et bien d'autres, est la même qualité qui nous fait admirer une figure géométrique, c'est-à-dire, l'exacte correspondance des parties.

Ce que nous disons de la proportion, on le peut dire de l'ordre, qui est quelque chose de moins mathématique que la proportion, mais qui n'explique guère mieux ce qu'il y a de libre, de varié, d'abandonné dans certaines beautés.

Toutes ces théories qui ramènent la beauté à l'ordre, à l'harmonie, à la proportion, ne sont au fond qu'une seule et même théorie qui voit avant tout dans le beau l'unité. Et assurément l'unité est belle; elle est une partie considérable de la beauté, mais elle n'est pas la beauté tout entière.

La vraie théorie du beau est celle qui admet l'unité comme un des éléments essentiels de la beauté, mais qui admet aussi la diversité comme un élément non moins essentiel. Voyez une belle fleur. Elle est sans doute admirablement composée : l'unité, l'ordre, la proportion, la symétrie même, y sont : car sans ces qualités la raison en serait absente, et toutes choses sont faites avec une mer-

veilleuse raison. Mais en même temps que de diversité! que de grâce dans les détails, de nuances dans les couleurs, de richesses dans toutes les parties! On ne sait ce qu'on doit admirer le plus ou de cette variété toujours nouvelle ou de cette unité partout présente. Même en mathématiques ce qui est beau ce n'est pas un principe abstrait, c'est ce principe traînant après soi toute une longue chaîne de conséquences. Il n'y a pas de beauté sans la vie; et la vie, c'est le mouvement, c'est-à-dire la diversité.

L'unité et la variété voilà les caractères généraux et essentiels du beau : recherchons maintenant quels sont les différentes espèces de beauté. Nous avons vu que l'état de l'âme en présence du beau n'était pas toujours le même; nous avons distingué deux états différents; il nous faut donc admettre deux classes correspondantes d'objets beaux, les objets beaux à proprement parler et les objets sublimes.

Le sentiment particulier du beau se produit en nous, en présence d'un objet que toutes nos facultés embrassent aisément, c'est-à-dire dont les diverses parties sont soumises à une juste mesure, circonscrites et limitées. Un objet beau est quelque chose d'achevé, de complet, de bien déterminé. Un objet sublime est celui qui par des formes, non pas disproportionnées en elles-mêmes, mais moins arrêtées et plus difficiles à saisir, éveille en nous le sentiment de l'infini.

Voilà déjà deux espèces bien distinctes de beauté. Ce n'est pas tout : la réalité est inépuisable, et à tous les degrés de la réalité il y a de la beauté.

Les objets sensibles renferment des beautés diverses.

Ainsi les couleurs produisent en nous l'idée et le sentiment du beau; les sons, les figures, les mouvements, peuvent en certains cas faire naître en nous la même idée, le même sentiment. Tout cela compose un genre de beauté, qu'on appelle à tort ou à raison, la beauté physique.

Si du monde des sens nous nous élevons à la région du vrai, nous y trouverons des beautés d'un autre ordre, mais non moins réelles que les autres. Les lois universelles qui régissent les corps, les lois non-seulement universelles mais nécessaires qui gouvernent les esprits, les grands principes qui sont à la base de toutes nos sciences, ces sciences elles-mêmes dans la longue suite de leurs déductions, le génie qui crée, dans l'artiste, le poëte ou le philosophe, tout cela est beau, comme la nature même : voilà ce qu'on appelle la beauté intellectuelle.

Enfin, si vous considérez le monde moral et ses lois, l'idée de la liberté, de la vertu, du dévouement, ici l'austère justice d'un Aristide, là l'héroïsme d'un Léonidas, les prodiges de la charité ou du patriotisme, voilà certes un troisième ordre de beauté qui surpasse encore les deux autres et qu'on appelle la beauté morale.

Rappelez-vous enfin la distinction du beau et du sublime. Si cette distinction est réelle, il s'ensuit qu'il y a du beau et du sublime à la fois dans la nature, et dans le monde des idées, des sentiments et des actions. Quelle variété presque infinie dans la beauté!

Après avoir énuméré toutes ces différences, ne pourrait-on pas les réduire? Elles sont incontestables; mais, dans cette diversité n'y a-t-il pas d'unité? N'y a-t-il pas une beauté unique à laquelle se rapportent les différentes beautés particulières, et dont celles-ci ne sont que

des reflets, des nuances, des degrés ou des dégradations?

Plotin dans son traité *sur le beau*[1] s'était déjà proposé cette question. Il se demandait : Qu'est-ce que le beau en soi? Je vois bien que telle ou telle forme est belle, que telle ou telle action l'est aussi : mais pourquoi et comment un objet physique et un objet moral sont-ils beaux? Quelle est la qualité commune qui, se rencontrant dans ces deux objets, les range sous l'idée générale du beau[2]?

Il faut résoudre cette question, sans quoi la théorie du beau est un dédale sans issue : on applique le même nom à des choses diverses, sans connaître l'unité réelle qui autorise cette unité de nom.

Ou les diversités que nous avons signalées dans la beauté sont telles qu'il est impossible d'en découvrir le rapport, ou ces diversités sont surtout apparentes et elles ont leur harmonie et leur unité cachée.

Prétend-on que cette unité est une chimère? Alors la beauté physique, la beauté morale et la beauté intellectuelle sont étrangères l'une à l'autre. Que fera donc l'artiste? Il est environné de beautés diverses, et il doit faire un ouvrage un : car telle est la loi reconnue de l'art. Mais cette unité qu'on lui impose est une unité factice, s'il n'y a que des beautés différentes dans la nature; de sorte

1. A mesure que nous avançons dans l'année 1818, on trouvera de plus en plus la trace de nos études sur la philosophie ancienne. Déjà l'auditoire s'accoutumait à entendre citer ces grands noms de Socrate, de Platon, d'Aristote et de Plotin, depuis si longtemps oubliés ou couverts de ridicule. Dès cette année, le professeur rassemblait chez lui, plusieurs fois par semaine, un certain nombre de jeunes gens passionnés pour la philosophie, avec lesquels il lisait les plus obscurs monuments de la philosophie ancienne, et particulièrement de l'école d'Alexandrie.

2. 1re *Ennéade*, liv. VIe. Voyez dans le volume publié récemment par M. B. Saint-Hilaire, sur l'*École d'Alexandrie*, la traduction de ce morceau de Plotin, p. 179.

qu'en réunissant dans cette unité factice des beautés essentiellement dissemblables et étrangères l'une à l'autre, l'art nous trompe et ment. Qu'on explique alors comment le mensonge est la loi de l'art. Cela ne se peut; cette unité que l'art exprime, il doit l'avoir entrevue quelque part pour la transporter dans ses ouvrages.

Je dis en effet qu'il y a une harmonie réelle entre toutes les beautés que nous présente la nature. Je ne retire ni la distinction du beau et du sublime, ni les autres distinctions que j'ai tout à l'heure indiquées. Mais il faut réunir après avoir distingué. Ces distinctions et ces réunions ne sont pas contradictoires : c'est la vérité, c'est la beauté même, dont la grande loi est l'unité aussi bien que la variété. Tout est un et tout est divers. Tout à l'heure nous avons distingué la beauté en trois grandes classes : la beauté physique, la beauté intellectuelle et la beauté morale. Il s'agit maintenant de rechercher l'unité de ces trois genres de beauté. Or, mon opinion est que la beauté morale est le fond caché, le principe et la raison des deux autres.

Mettons cette opinion à l'épreuve des faits.

Placez-vous devant cette statue de l'Apollon qu'on appelle l'Apollon du Belvédère, et observez attentivement ce qui vous frappe dans ce chef-d'œuvre. Winkelmann, qui n'était pas un métaphysicien, mais un savant antiquaire, un homme de goût sans système, Winkelmann a fait une analyse célèbre de l'Apollon. Il est curieux de l'étudier. Ce que Winkelmann relève d'abord, c'est ce caractère de divinité empreint dans toute la personne, dans la taille un peu au-dessus de la taille humaine, dans la jeunesse immortelle répandue sur ce beau corps, dans

l'attitude majestueuse, dans le mouvement impérieux, dans l'ensemble et dans tous les détails. Ce front est bien celui d'un dieu. Une paix inaltérable y habite. Plus bas l'humanité reparaît un peu, et il le faut bien, pour intéresser l'humanité aux œuvres de l'art. On sent à la fois dans son regard satisfait, dans le gonflement des narines et dans l'élévation de la lèvre inférieure, l'indignation que Python ait osé lui résister, le dédain de l'ennemi vaincu, l'orgueil de la victoire et le peu de fatigue qu'elle a coûté. Pesez bien chaque mot de Winkelmann. Chacun de ces mots révèle une impression morale. Le ton du savant antiquaire s'élève peu à peu jusqu'à l'enthousiasme. Son analyse devient un hymne à la beauté spirituelle; et la conclusion qui se tire d'elle-même, bien que l'auteur lui-même ne l'ait pas systématiquement tirée, c'est que la vraie beauté de l'admirable statue réside particulièrement dans l'expression de la beauté morale[1].

1. Winkelmann a décrit deux fois l'Apollon, la première, d'une manière technique, la seconde à grands traits. Nous donnerons ici ces deux morceaux, tels que nous les trouvons dans la traduction malheureusement assez médiocre de son grand ouvrage. Paris, 1802, 3 vol. in-4.

HISTOIRE DE L'ART CHEZ LES ANCIENS, t. I, l. IV, ch. III.
De l'art chez les Grecs.

« L'Apollon du Vatican nous offre ce dieu dans un mouvement d'indignation contre le serpent Python, qu'il vient de tuer à coups de flèches, et dans un sentiment de mépris sur une victoire si peu digne d'une divinité. Le savant artiste, qui se proposait de représenter le plus beau des dieux, a placé la colère dans le nez, qui en est le siége selon les anciens, et le dédain sur les lèvres. Il a exprimé la colère par le gonflement des narines, et le dédain par l'élévation de la lèvre inférieure, ce qui cause le même mouvement dans le menton. »

Ibid., t. II, l. VI, ch. VI. *De l'art sous les empereurs.*

« De toutes les statues antiques qui ont échappé à la fureur des barbares et à la main destructive du temps, la statue d'Apollon est, sans

Au lieu d'une statue, observez l'homme réel et vivant. Supposez qu'un homme soit sollicité par les motifs les plus puissants de sacrifier son devoir à sa fortune, et qu'après une lutte héroïque il triomphe de l'intérêt et sacrifie au contraire la fortune à la vertu. Regardez cet homme au moment où il vient de prendre cette résolution vertueuse; sa figure vous paraîtra belle. C'est qu'elle exprime la beauté de son âme. La figure de cet homme est peut-être, en toute autre circonstance, commune et triviale même; mais ici, illuminée par l'âme dont elle est la manifestation, elle s'ennoblit et prend un caractère tou-

contredit, la plus sublime. On dirait que l'artiste a composé une figure purement idéale, et qu'il n'a employé de matière que ce qu'il lui en fallait pour exécuter et représenter son idée. Autant la description qu'Homère a faite d'Apollon surpasse les descriptions qu'ont essayées après lui les autres poëtes, autant cette statue l'emporte sur toutes les figures de ce même dieu. Sa taille est au-dessus de celle de l'homme, et son attitude annonce la grandeur divine qui le remplit. Un éternel printemps, tel que celui qui règne dans les champs fortunés de l'Élysée, revêt d'une aimable jeunesse son beau corps, et brille avec douceur sur la fière structure de ses membres. Pour sentir tout le mérite de ce chef-d'œuvre de l'art, il faut se pénétrer des beautés intellectuelles, et devenir, s'il se peut, créateur d'une nature céleste; car il n'y a rien qui soit mortel, rien qui soit sujet aux besoins de l'humanité. Ce corps dont aucune veine n'interrompt les formes, et qui n'est agité par aucun nerf, semble animé d'un esprit céleste, qui circule comme une douce vapeur dans tous les contours de cette admirable figure. Ce Dieu vient de poursuivre Python contre lequel il a tendu, pour la première fois, son arc redoutable; dans sa course rapide, il l'a atteint et vient de lui porter le coup mortel. Pénétré de la conviction de sa puissance, et comme abîmé dans une joie concentrée, son auguste regard pénètre au loin dans l'infini, et s'étend bien au-delà de sa victoire. Le dédain siége sur ses lèvres; l'indignation qu'il respire gonfle ses narines, et monte jusqu'à ses sourcils; mais une paix inaltérable est peinte sur son front, et son œil est plein de douceur, tel qu'il est quand les muses le caressent. Parmi toutes les figures qui nous restent de Jupiter, il n'y en a aucune dans laquelle le père des déesses approche de la grandeur avec laquelle il se manifesta jadis à l'intelligence d'Homère; mais

chant de beauté. Ainsi, la figure de Socrate, considérée en elle-même[1], contraste étrangement avec le type de la beauté grecque; mais sur cette toile merveilleuse, voyez Socrate à son lit de mort, au moment de boire la ciguë, s'entretenant avec ses disciples de l'immortalité de l'âme; et sa figure vous paraîtra sublime[2].

Ce n'est pas la matière étendue et figurée de telle ou telle manière, qui est belle ici et dans tout autre exemple, c'est la matière vivante, animée, c'est-à-dire la matière expressive, la matière manifestant l'âme.

Au plus haut point de la sublimité morale à laquelle

dans les traits de l'Apollon du Belvédère, on trouve les beautés individuelles de toutes les autres divinités réunies, comme dans celle de Pandore. Ce front est le front de Jupiter renfermant la déesse de la sagesse; ces sourcils par leur mouvement annoncent sa volonté suprême; ce sont les grands yeux de la reine des déesses, arqués avec dignité, et sa bouche est une image de celle de Branchus où respirait la volupté. Semblable aux tendres sarments de la vigne, sa belle chevelure flotte autour de sa tête, comme si elle était légèrement agitée par l'haleine du zéphyr. Elle semble parfumée de l'essence des dieux, et se trouve attachée avec une pompe charmante au haut de sa tête par la main des Grâces. A l'aspect de cette merveille de l'art j'oublie tout l'univers, et mon esprit prend une disposition surnaturelle propre à en juger avec dignité. De l'admiration je passe à l'extase; je sens ma poitrine qui se dilate et s'élève, comme l'éprouvent ceux qui sont remplis de l'esprit des prophéties; je suis transporté à Délos et dans les bois sacrés de la Lycie, lieux qu'Apollon honorait de sa présence : cette statue semble s'animer comme le fit jadis la beauté sortie des mains de Pygmalion. Mais comment pouvoir te décrire, ô inimitable chef-d'œuvre! Il faudrait pour cela que l'art même daignât m'inspirer et conduire ma plume. Les traits que je viens de crayonner, je les dépose devant toi : comme ceux qui, venant pour couronner les dieux, mettaient leurs couronnes à leurs pieds, ne pouvant atteindre à leur tête. »

1. Voyez la dernière partie du *Banquet*.

2. Je parle, je l'avoue, du Socrate de David qui me paraît, le genre un peu théâtral admis, fort au-dessus de sa réputation. Outre Socrate, il est impossible de ne pas admirer Platon, écoutant son maître en quelque sorte au fond de son âme, sans le regarder, le dos tourné à la scène visible qui se passe, et abîmé dans la contemplation du monde intelligible.

Socrate s'est élevé, il expire : vous n'avez plus sous les yeux que son cadavre; la figure morte conserve sa beauté, tant qu'elle garde les traces de l'esprit qui l'animait; mais peu à peu l'expression s'éteint et disparaît, la figure alors redevient vulgaire et laide. L'expression de la mort est hideuse ou sublime : hideuse à l'aspect de la décomposition de la matière que l'esprit ne retient plus; sublime, quand elle éveille en nous l'idée de l'éternité.

Regardez la figure de l'homme en repos : voyez si elle n'est pas plus belle que celle de l'animal, et la figure de l'animal plus belle que la forme de tout objet inanimé. C'est que la figure humaine, même en l'absence de la vertu et du génie, réfléchit toujours une nature intelligente et morale; c'est que la figure de l'animal peut réfléchir au moins le sentiment, et déjà quelque chose de l'âme, sinon l'âme tout entière. La nature inanimée ne revêt le caractère de la beauté qu'à la condition de devenir expressive d'une manière ou d'une autre.

Ce n'est que par l'expression que la nature est belle, et c'est la diversité des traits intellectuels ou moraux, plus ou moins marqués, qui détermine les diverses espèces de beauté naturelle. Dans chaque sexe la beauté n'est différente que par la différence d'expression. La figure de l'homme est d'une beauté grave et sévère, parce qu'elle annonce la dignité et la puissance; la figure de la femme est d'une beauté douce, parce qu'elle exprime la bonté, la faiblesse et la grâce. Aux exemples empruntés à l'humanité, on pourrait ajouter ceux que fournit cette nature intermédiaire entre l'homme et la matière, je veux dire l'animal. Là encore la figure n'est belle qu'au-

tant qu'elle est expressive. Ainsi le lion est le plus beau des animaux parce que sa figure semble dire qu'il en est le roi, parce que dans tous ses mouvements se peignent la puissance et la fierté. Si l'on descend à la nature purement physique, à celle qu'on appelle inorganique et inanimée, on y trouvera encore de la beauté, tant qu'on y trouvera quelque ombre d'intelligence ou pour le spectateur je ne sais quoi qui réveille en nous quelque pensée, quelque sentiment. Êtes-vous arrivé à quelque morceau de matière qui n'exprime rien, qui ne signifie rien, l'idée du beau ne s'y applique plus. Mais tout ce qui existe est animé. La matière est mue et pénétrée par des forces qui ne sont pas matérielles, et elle suit des lois qui attestent une intelligence partout présente. L'analyse chimique la plus subtile n'arrive point à une nature morte et inerte, mais à une nature organisée à sa manière, qui n'est dépourvue ni de forces ni de lois. Dans les profondeurs de l'abîme comme dans les hauteurs des cieux, dans un grain de sable comme une montagne gigantesque, un esprit immortel rayonne à travers les enveloppes les plus grossières. Contemplons la nature avec les yeux du corps, mais aussi avec les yeux de l'âme. Partout une expression morale nous frappera, et la forme nous saisira comme un symbole de la pensée. Nous avons dit que chez l'homme et chez l'animal la figure est belle par l'expression. Et quand vous êtes sur les hauteurs des Alpes ou en face de l'immense Océan, quand vous assistez au lever et au coucher du soleil, à l'apparition de la lumière, à la naissance de la nuit, ces imposants tableaux ne produisent-ils pas sur vous un effet moral? Tous ces grands spectacles apparaissent-ils seulement pour apparaître, ou ne



les regardons-nous pas comme des manifestations d'une puissance, d'une intelligence et d'une sagesse admirables; et, pour ainsi parler, la face de la nature n'est-elle pas expressive comme celle de l'homme?

En résumé, la forme n'est jamais une forme toute seule, elle est la manifestation de quelque chose. La beauté physique est donc le symbole d'une beauté intérieure qui est la beauté spirituelle et morale, et c'est là qu'est le fond, le principe, l'unité du beau.

Toutes les beautés que nous venons d'énumérer et de réduire, composent ce qu'on appelle le beau réel. Mais nous avons vu[1] qu'au-dessus de la beauté réelle, l'esprit conçoit une beauté d'un autre ordre qu'il appelle la beauté idéale. L'idéal ne réside ni dans un individu ni dans une collection d'individus. La nature ou l'expérience nous fournit l'occasion de le concevoir, mais il en est essentiellement distinct. Pour qui l'a conçu une fois, toutes les figures naturelles, si belles qu'elles puissent être, ne sont que comme des simulacres d'une beauté supérieure qu'elles ne réalisent point. Donnez-moi une belle action, j'en imaginerai une encore plus belle. L'Apollon lui-même admet plus d'une critique. L'idéal recule sans cesse à mesure qu'on en approche davantage. Son dernier terme est dans l'infini, c'est-à-dire en Dieu; ou pour mieux parler, le vrai et absolu idéal n'est autre chose que Dieu même.

Dieu étant le principe dernier de toutes choses doit être à ce titre celui de la beauté parfaite, et par conséquent de toutes les beautés de la nature qui l'expriment

1. Plus haut, pag. 131-136.

plus ou moins imparfaitement; il l'est à la fois, comme auteur du monde physique et comme père du monde intellectuel et du monde moral [1].

Ne faut-il pas être esclave des sens et des apparences pour s'arrêter aux mouvements, aux formes, aux sons, aux couleurs, dont les combinaisons harmonieuses composent la beauté de ce monde visible; et ne pas concevoir derrière cette scène si bien réglée, si animée, si éclatante, l'ordonnateur, le géomètre, l'artiste suprême?

Mais la beauté physique sert d'enveloppe à des beautés plus profondes, la beauté intellectuelle et la beauté morale.

La beauté intellectuelle, cette splendeur du vrai, quel en peut être le principe, sinon le principe nécessaire de toute vérité?

La beauté morale comprend, nous le verrons plus tard [2], deux éléments distincts, également mais diversement beaux, la justice et la charité, le respect des hommes et l'amour des hommes. Celui qui exprime dans sa conduite la justice et la charité, accomplit la plus belle de toutes les œuvres; l'homme de bien est à sa manière le plus grand de tous les artistes. Mais que dire de celui qui est le principe même, la substance de la justice, et le foyer inépuisable de l'amour? Si notre nature morale est belle, quelle ne doit pas être la beauté de son auteur?

1. Plus haut, pag. 79, leç. VIIe et VIIIe, *Dieu, principe des vérités nécessaires;* et plus bas, IIIe partie du cours, leç. XXIIIe. *Dieu, principe de l'idée du bien.*

2. Déjà on a vu, tom. Ier, cours de 1817, leç. XVIIIe et XXVe, l'exposition du principe de la morale et particulièrement de l'idée de la justice. Mais la IIIe partie de ces leçons présente une théorie plus complète de tous les éléments de la moralité humaine.

Sa justice et sa bonté sont partout, et dans nous et hors de nous. Sa justice, c'est l'ordre moral que nul n'a fait, et qui de lui-même se conserve et se perpétue dans le monde. Descendons en nous-mêmes, et la conscience nous attestera la justice divine dans la paix et le contentement qui accompagnent la vertu, dans les troubles et les déchirements, inexorables châtiments du vice et du crime. Combien de fois et avec quelle éloquence toujours nouvelle n'a-t-on pas célébré l'infatigable sollicitude de la divine Providence, ses bienfaits partout manifestes, dans les plus petits comme dans les plus grands phénomènes de la nature, que nous oublions aisément parce qu'ils nous sont devenus familiers, mais qui, à la réflexion, confondent notre admiration et notre reconnaissance et proclament un Dieu excellent, plein d'amour pour ses créatures !

Ainsi Dieu est le principe des trois ordres de beauté que nous avons distingués, la beauté physique, la beauté intellectuelle, la beauté morale.

C'est encore en lui que se réunissent les deux formes du beau qui se retrouvent dans ces trois ordres, à savoir, le beau et le sublime. Dieu est beau de la beauté parfaite : car quel objet satisfait mieux à toutes nos facultés, à la raison, à l'imagination, au cœur? Il offre à la raison l'idée la plus haute, au-delà de laquelle elle n'a plus rien à chercher, à l'imagination la contemplation la plus ravissante, au cœur un objet souverainement aimable. Il est donc parfaitement beau : mais n'est-il pas sublime aussi par d'autres endroits? S'il étend l'horizon de la pensée, c'est pour la confondre dans l'abîme de sa grandeur. Si l'âme s'épanouit au spectacle de sa bonté, n'a-t-elle pas

de couleurs humaines, et de tous ces vains agréments condamnés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine[1] ! »

Du haut de cette théorie, il devient aisé d'apprécier et de comprendre deux propositions d'un disciple célèbre de Platon, qui, au premier coup d'œil, semblent absurdes et inintelligibles. Dans son chapitre sur la beauté que nous avons déjà cité, Plotin prétend que *les hommes beaux sont seuls juges du beau*, et que *la beauté rend beaux ses amants*. Rien de plus simple, rien de plus vrai, si on dégage la pensée de sa bizarre enveloppe.

Le fond de toute beauté, c'est la beauté morale. Or, à quelle condition peut-on reconnaître la beauté morale? à la condition d'en porter déjà quelque idée en soi-même. Il n'y a qu'un être libre qui puisse comprendre la liberté. De même, il n'y a qu'un être moral qui puisse comprendre le côté moral des choses. La pensée seule comprend la pensée, l'âme seule comprend l'âme, et il faut posséder un rayon de la vraie beauté pour la reconnaître à cette lumière en dehors de soi. Seul dans l'univers, l'homme a l'idée du bien : voilà pourquoi seul il a l'idée du beau; voilà pourquoi il lui a été donné de percevoir hors de lui, non pas le reflet, comme dirait Kant, mais l'analogue de sa propre beauté. Il peut sympathiser avec les beautés les plus diverses, parce qu'il en a le secret, parce que cette qualité qui les fait belles, il la possède lui-même. Ici comme en toutes choses, la sympathie suppose la ressemblance, l'affinité, l'identité de nature entre celui qui l'éprouve et son objet.

1. Tom. VI, de notre traduction, pag. 516-518.

Maintenant est-il possible de contempler et d'aimer longtemps la beauté, où que ce soit, dans la nature ou dans l'art, sans que le goût de la beauté ne se fortifie? Comme on ne peut nourrir quelque temps son âme de nobles études sans se sentir meilleur, ainsi le commerce et l'amour de la vraie beauté développe en nous le principe du beau. On conçoit donc que Plotin ait pu dire, en cela fidèle interprète de Platon, que la beauté se communique à ceux qui l'aiment. L'effet certain du vrai beau est d'épurer et d'ennoblir l'âme. De là la sainte mission de l'art, comme nous allons le voir dans la leçon suivante.

XIVe LEÇON.

De l'art. — Du génie : son attribut est la puissance créatrice. — Réfutation de cette opinion que l'art est l'imitation de la nature. — M. Émeric David et M. Quatremère de Quincy. — Réfutation de la théorie de l'illusion. — Que l'art dramatique n'a pas seulement pour but d'exciter les passions de la terreur et de la pitié. — Ni même directement le sentiment moral et religieux. — L'objet propre et direct de l'art est de produire l'idée et le sentiment du beau, et cette idée et ce sentiment épurent et élèvent l'âme par l'affinité du beau et du bien, et le rapport de la beauté idéale à son principe qui est Dieu. — Vraie mission de l'art.

L'homme n'est pas seulement capable de connaître et d'aimer le beau, quand il se révèle à lui dans les œuvres

qu'il n'a pas faites, il est capable aussi de le reproduire. A la vue d'une beauté naturelle, quelle qu'elle soit, physique ou morale, son premier besoin est de jouir et d'admirer. Il est pénétré, ravi et comme accablé du sentiment de la beauté. Mais quand le sentiment est énergique, il n'est pas longtemps stérile. L'homme veut revoir, veut sentir encore ce qui lui a causé un plaisir si vif, et pour cela il tente de reproduire la beauté qui l'a charmé, non pas telle qu'elle était, mais telle que son imagination la lui représente. De là une œuvre qui n'est plus celle de la nature, mais une œuvre originale et propre à l'homme, une œuvre d'art. L'art est la reproduction libre de la beauté, et le pouvoir en nous capable de la reproduire s'appelle le génie.

Quelles sont les facultés qui servent à cette libre reproduction du beau? Les mêmes qui servent à le reconnaître et à le sentir. Le goût porté au degré suprême, c'est le génie, si vous y joignez toutefois un élément de plus. Or, quel est cet élément?

Trois facultés [1] entrent dans cette faculté complexe qui se nomme le goût : l'imagination, la raison, le sentiment.

Ces trois facultés sont assurément nécessaires au génie, mais elles ne lui suffisent pas. Ce qui distingue essentiellement le génie du goût, c'est l'attribut de puissance créatrice. Le goût sent, il juge, il discute, il analyse, mais il n'invente pas. Le génie est avant tout inventeur et créateur ; c'est une force impatiente de se répandre au dehors. L'homme de génie n'est pas le maître de cette force qui

1. Leç. XII[e], p. 148.

est en lui ; c'est même par ce besoin ardent, irrésistible, d'exprimer ce qu'il éprouve, qu'il est homme de génie. Il souffre de contenir les sentiments ou les images ou les pensées qui s'agitent dans son sein. On a dit qu'il n'y a point d'homme supérieur sans quelque grain de folie; mais cette folie-là, comme celle de la croix, est la partie divine de la raison. Cette puissance mystérieuse, Socrate l'appelait son démon. Voltaire l'appelait le diable au corps; il l'exigeait même d'une comédienne pour être une comédienne de génie. Donnez-lui le nom qu'il vous plaira, il est certain qu'il y a un je ne sais quoi qui inspire le génie, et qui le tourmente aussi jusqu'à ce qu'il ait épanché ce qui le consume, jusqu'à ce qu'il ait soulagé en les exprimant ses peines et ses joies, ses émotions, ses idées, et que ses rêveries soient devenues des œuvres vivantes. Ainsi deux choses caractérisent le génie ; d'abord la vivacité du besoin qu'il a de produire, ensuite la puissance de produire ; car le besoin sans la puissance n'est qu'une maladie qui simule le génie, mais qui n'est pas lui. Le génie, c'est surtout, c'est essentiellement la puissance de faire, d'inventer, de créer. Le goût se contente d'observer et d'admirer. Le faux génie, l'imagination ardente et impuissante, se consume en rêves stériles et ne produit rien ou rien de grand. Le génie seul a la vertu de convertir ses conceptions en créations.

Si le génie crée, il n'imite pas.

Mais le génie, va-t-on dire, est donc supérieur à la nature, puisqu'il ne l'imite point. La nature est l'œuvre de Dieu ; l'homme est donc le rival de Dieu.

La réponse est très-simple. Non, le génie n'est point le rival de Dieu ; mais, lui aussi, il en est l'interprète. La

s'adresse plus directement à la source des émotions profondes. L'art peut être plus pathétique que la nature, et le pathétique, c'est le signe et la mesure de la grande beauté.

Deux extrémités également dangereuses : un idéal mort, ou l'absence d'idéal. Ou bien on copie le modèle, et on manque la vraie beauté ; ou bien on travaille de tête, et on tombe dans une idéalité sans caractère. Le génie est une aperception prompte et sûre de la proportion dans laquelle l'idéal et le naturel, la forme et la pensée se doivent unir. Cette union est la perfection de l'art : les chefs-d'œuvre sont à ce prix.

Il importe, à mon sens, de suivre ce principe dans l'enseignement des arts. On demande si les élèves doivent commencer par l'étude de l'idéal ou du réel. Je n'hésite point à répondre : par l'un et par l'autre. La nature elle-même, nous l'avons fait voir, n'offre jamais le général sans l'individuel, ni l'individuel sans le général. Toute figure est composée de traits individuels qui la distinguent de toutes les autres et font sa physionomie propre, et en même temps elle a des traits généraux qui constituent ce qu'on appelle la figure humaine. Ce sont ces linéaments constitutifs, c'est ce type qu'on fait ordinairement tracer à l'élève qui débute dans l'art du dessin. Il serait bon aussi, je crois, pour le préserver du sec et de l'abstrait, de l'exercer de bonne heure à la copie de quelque objet naturel, surtout d'une figure vivante. Ce serait mettre les jeunes artistes à la vraie école de la nature. Ils s'accoutumeraient ainsi à ne jamais sacrifier aucun des deux éléments essentiels du beau, aucune des deux conditions impérieuses de l'art.

Mais, en réunissant ces deux éléments, ces deux condi-

tions, il les faut distinguer et savoir les mettre à leur place. Il n'y a pas d'idéal vrai sans forme déterminée, il n'y a pas d'unité sans variété, de genre sans individus; mais enfin le fond du beau, c'est l'idée; ce qui fait l'art, c'est la réalisation de l'idée, et non l'imitation de telle ou telle forme particulière.

Au commencement de notre siècle, l'Institut de France ouvrit un concours sur la question suivante : *Quelles ont été les causes de la perfection de la sculpture antique, et quels seraient les moyens d'y atteindre?* L'auteur couronné, M. Émeric David[1], prétendit que c'était par l'étude assidue de la beauté naturelle que l'art antique était parvenu à la perfection : ainsi l'imitation de la nature était la seule route pour atteindre à la même perfection. Un homme que je ne crains point de comparer à Winkelmann, le futur auteur du *Jupiter Olympien*[2], M. Quatremère de Quincy, en d'ingénieux et profonds mémoires[3], combattit l'opinion du lauréat, et défendit la cause du beau idéal. Il triompha aisément d'un adversaire trop faible pour lui. Il est impossible de démontrer plus péremptoirement, par l'histoire entière de la sculpture grecque, et par des textes authentiques des plus grands critiques de l'antiquité, que le procédé de l'art chez les Grecs n'a pas été l'imitation d'un modèle particulier ou de plusieurs modèles, le modèle le plus beau étant toujours très-imparfait, et plusieurs modèles

1. *Recherches sur l'art statuaire.* Paris, 1805.
2. Paris, 1815, in-fol. Ouvrage éminent qui subsistera quand même le temps aura emporté quelques-uns de ses détails.
3. Réimprimés depuis sous le titre d'*Essais sur l'idéal dans ses applications pratiques.* Paris, 1837.

particuliers ne pouvant composer une beauté u
Le procédé véritable de l'art grec a été la repré
tion d'une beauté idéale que la nature ne posséd
plus en Grèce que parmi nous, qu'elle ne pouvai
offrir à l'artiste. Cet idéal lui vint d'ailleurs, et
tout de son génie. Il est pénible d'entendre un la
devenu depuis membre de l'Institut, soutenir qu
idéal aurait voulu dire chez les Grecs *beau v*
parce que idéal vient de εἶδος, qui signifierait, s
M. Émeric David, une forme vue par l'œil. Platon
été fort surpris de cette explication du mot εἶδος.
aurions volontiers dispensé M. Quatremère de Qui
sa longue réfutation d'arguments semblables ; ma
lui emprunterons deux textes admirables, l'un du
où Platon marque en quoi le véritable artiste est
rieur à l'artiste ordinaire, l'autre du *De Oratore,*
céron explique la vraie manière de travailler de l'
en rappelant celle de Phidias, c'est-à-dire du maître
parfait de l'époque la plus parfaite de l'art.

L'artiste qui, l'œil fixé sur l'être immuable, et
vant d'un pareil modèle, en reproduit l'idée et la
ne peut manquer d'enfanter un tout d'une beaut
vée, tandis que celui qui a l'œil fixé sur ce qui
avec ce modèle périssable ne fera rien de beau. »

« Neque enim ille artifex (Phidias) cùm facer
formam aut Minervæ, contemplabatur aliquem a
militudinem duceret ; sed ipsius in mente insideb
cies pulchritudinis eximia quædam, quam intu
eâque defixus, ad illius similitudinem artem et
dirigebat. »

« Phidias, ce grand artiste, quand il faisait un

de Jupiter ou de Minerve, n'avait pas sous ses yeux un modèle particulier dont il s'appliquait à exprimer la ressemblance ; mais au fond de son âme résidait un certain type accompli de la beauté, sur lequel il tenait ses regards attachés, et qui conduisait son art et sa main. »

Ce procédé de Phidias n'est-il pas exactement celui que décrit Raphaël dans la lettre fameuse à Castiglione, et qu'il déclare avoir lui-même suivi pour la Galatée [1] ? « Comme je manque, dit-il, de beaux modèles, je me sers d'un certain idéal que je me suis fait. »

Il est encore une théorie qui revient par un détour à celle de l'imitation, c'est la théorie qui donne pour but à l'art de produire l'illusion. Ainsi le chef-d'œuvre de la peinture serait cette toile de Zeuxis que les oiseaux venaient becqueter. Le comble de l'art pour une pièce de théâtre serait de vous faire oublier qu'elle n'est qu'un drame imaginaire, et de vous persuader que vous êtes en présence de la réalité elle-même : elle doit vous tromper pour être parfaite. Ce qu'il y a de vrai dans cette opinion, c'est qu'une œuvre d'art n'est belle qu'à la condition d'être vivante ; et, par exemple, la loi de l'art dramatique est de ne point nous présenter des ombres, de pâles fantômes du passé, mais des personnages animés, passionnés, qui parlent et agissent comme s'ils vivaient réellement. L'art fait revivre ce qui n'est plus ; mais de quelle vie ? C'est là la question. De la vie réelle ? Il ne le peut. Tout ce qu'il peut en ce cas, c'est de tromper le moins mal possible. L'art n'est plus alors qu'un trompe-l'œil. Non, il a une fin

1. *Raccolta di lett. sulla Pitt.*, t. I, pag. 83. « *Essendo carestia e de' buoni giudici e di belle donne, io mi servo di certa idea che mi viene alla mente.* »

un peu plus sérieuse et plus haute. Ne pouvant reproduire la vie réelle, il y substitue une autre vie, une vie idéale, la vie de l'art. Il nous transporte dans un monde supérieur au monde réel, où les imperfections de la réalité ont fait place à une certaine perfection relative, où le langage est plus égal et plus relevé, où les personnages sont plus beaux qu'ils n'étaient, où même la laideur n'est pas admise, et tout cela en respectant l'histoire dans une juste mesure, surtout sans sortir des conditions impérieuses de la nature humaine. Car c'est la nature humaine qu'il s'agit d'exprimer, la nature humaine avec ses passions, ses faiblesses, ses crimes même, mais sous un jour magique qui ne défigure rien et agrandisse tout. Cette magie, c'est le génie même de l'art. L'art n'est pas la nature : cela ne se peut pas; l'art n'est pas non plus l'opposé de la nature: cela ne se doit pas, car qu'exprimerait-il et à qui s'adresserait-il? L'art rappelle donc la nature, mais il la montre plus belle. Elle revit dans les œuvres de l'art, mais d'une vie meilleure, et voilà pourquoi l'art a pour nous tant de charmes. Il nous enlève aux misères qui nous assiégent et nous transporte en des régions où nous nous retrouvons encore, car nous ne voulons jamais nous perdre de vue, mais où nous sommes mieux qu'ici-bas. L'art n'est-il pas humain, ne rappelle-t-il plus du tout la réalité? il a dépassé son but, il ne l'a pas atteint; il n'a enfanté que des abstractions sans intérêt pour notre âme. L'art est-il trop humain, trop réel, trop nu? Il est resté en-deçà de son but, il ne l'a donc pas atteint davantage.

L'illusion est si peu le but de l'art, qu'elle peut être complète et nous laisser froids. Ainsi, dans l'intérêt de l'illusion, on a mis un grand soin dans ces derniers temps à la vérité



historique du costume. A la bonne heure; mais ce n'est pas là ce qui importe. Quand vous auriez retrouvé et prêté à l'acteur qui joue le rôle de Brutus le costume même que porta jadis le héros romain, cela toucherait fort médiocrement les vrais connaisseurs. Il y a plus : lorsque l'illusion va trop loin, le sentiment de l'art disparaît pour faire place à un sentiment purement naturel, quelquefois insupportable. Si je croyais qu'Iphigénie est en effet sur le point d'être immolée par son père à vingt pas de moi, je sortirais de la salle en frémissant d'horreur. Si l'Ariane que je vois et que j'entends était la vraie Ariane qui va être trahie par sa sœur, à cette scène pathétique où la pauvre femme, qui déjà se sent moins aimée, demande qui donc lui ravit le cœur jadis si tendre de Thésée, je ferais comme ce jeune Anglais qui s'écriait en sanglotant et en s'efforçant de s'élancer sur le théâtre : « C'est Phèdre, c'est Phèdre », comme s'il eût voulu avertir et sauver Ariane!

Mais, dit-on, le but du poëte dramatique n'est-il pas d'exciter la pitié et la terreur? Oui, mais d'abord en une certaine mesure; ensuite il doit y mêler quelque autre sentiment qui tempère ceux-là ou les fasse servir à une autre fin. Si celle de l'art dramatique était seulement d'exciter au plus haut degré la pitié et la terreur, l'art serait le rival impuissant de la nature. Tous les malheurs représentés à la scène sont bien languissants devant ceux dont nous pouvons tous les jours nous donner le triste spectacle. Le premier hôpital est plus rempli de pitié et de terreur que tous les théâtres du monde. Que doit faire le poëte dans la théorie que nous combattons? Transporter à la scène la réalité le plus possible, et nous émou-

voir fortement en ébranlant nos sens par la vue de douleurs affreuses. Le grand ressort du pathétique serait alors la représentation de la mort, surtout celle du dernier supplice. Tout au contraire, c'en est fait de l'art dès que la sensibilité est trop excitée. Pour reprendre un exemple que nous avons déjà employé, qui constitue la beauté d'une tempête, d'un naufrage? qui nous attache à ces grandes scènes de la nature? Ce n'est certes pas la pitié et la terreur : ces sentiments poignants et déchirants nous éloigneraient bien plutôt. Il faut une émotion toute différente de celles-là, et qui en triomphe, pour nous retenir sur le rivage. Cette émotion, c'est le pur sentiment du beau ou du sublime, excité et entretenu par la grandeur du spectacle, par la vaste étendue de la mer, le bruit imposant du tonnerre, le roulis des vagues écumantes. Mais songeons-nous un seul instant qu'il y a là des malheureux qui souffrent et qui peut-être vont périr? Dès là ce spectacle nous devient insupportable. Il en est ainsi de l'art : quelques sentiments qu'il se propose d'exciter en nous, ils doivent toujours être tempérés et dominés par celui du beau. Produit-il seulement la pitié ou la terreur au-delà d'une certaine limite, surtout la pitié et la terreur physique, il révolte, il ne charme plus ; il manque l'effet qui lui appartient pour un effet étranger[1].

1. Toutes ces idées sur la vraie fin de l'art dramatique, sans être absolument nouvelles, n'étaient pas vulgaires en 1818, et elles intéressaient vivement l'auditoire. Depuis, elles se sont fort répandues dans la résistance aisément victorieuse que le goût public a opposée aux folies calculées d'une barbarie artificielle qui, en imitant les parties extérieures et souvent vicieuses des drames de Shakespeare, s'imaginait avoir hérité du génie du poëte anglais.

Par ce même motif, je ne puis accepter une autre théorie qui, confondant le sentiment du beau avec le sentiment moral et religieux, met l'art au service de la religion et de la morale, et lui donne pour but de nous rendre meilleurs et de nous élever à Dieu. Il y a ici une distinction essentielle à faire. Si toute beauté couvre une beauté morale, si l'idéal monte sans cesse vers l'infini, l'art qui exprime la beauté idéale épure l'âme en l'élevant vers l'infini, c'est-à-dire vers Dieu. L'art produit donc infailliblement le perfectionnement de l'âme, mais il le produit indirectement. Le philosophe qui recherche les effets et les causes sait quel est le dernier principe du beau, et ses effets certains, bien qu'éloignés. Mais l'artiste est avant tout un artiste; ce qui l'anime est le sentiment du beau; ce qu'il veut faire passer dans l'âme du spectateur, c'est le même sentiment qui remplit la sienne. Il se confie à la vertu de la beauté; il la fortifie de toute la puissance, de tout le charme de l'idéal; c'est à elle ensuite à faire son œuvre; l'artiste a fait la sienne, quand il a procuré à quelques âmes d'élite ou répandu dans la foule le sentiment exquis de la beauté. Ce sentiment pur et désintéressé est un noble allié du sentiment moral et du sentiment religieux; il les réveille, les entretient, les développe, mais il n'est pas eux : c'est un sentiment distinct et spécial. De même, l'art, fondé sur ce sentiment, qui s'en inspire et qui le répand, est à son tour un pouvoir indépendant. Il ne relève que de lui-même; il s'associe naturellement à tout ce qui agrandit l'âme, comme il le fait lui-même, mais il n'est pas plus au service de la morale et de la religion que la religion et la morale ne sont au service de la politique.

La religion aussi est sa fin à elle-même; elle n'est la

servante d'aucun maître. L'homme doit être vertueux, par ce motif seul que la vertu est sa loi ; c'est dans cette indépendance qu'est la grandeur et la dignité de la morale. L'homme doit rapporter à Dieu ses actions et ses pensées, parce que Dieu est son principe; là est la sainteté de la religion. La perfection morale n'a d'autre fin que de perfectionner l'âme, et la fin de la religion n'est pas en ce monde. Y a-t-il quelque chose de plus contradictoire que d'élever l'âme vers le ciel et en même temps de la rabaisser vers la terre? C'est sous une autre forme la doctrine de l'intérêt et de l'utile. Non, le bien, le saint, le beau, ne servent à rien qu'à eux-mêmes. Il faut comprendre et aimer la morale pour la morale, la religion pour la religion, l'art pour l'art.

Mais l'art, la religion, la morale, sont utiles à la société ; je le sais ; mais à quelle condition? Qu'ils n'y songent même pas. C'est le culte indépendant et désintéressé de la beauté, de la vertu, de la sainteté, qui seul profite à la société, parce que seul il élève les âmes, nourrit et propage ces dispositions généreuses qui font à leur tour la puissance des États.

Renfermons bien notre pensée dans ses justes limites. En revendiquant l'indépendance, la dignité propre et la fin particulière de l'art, nous n'entendons pas le séparer de la religion, de la morale, de la patrie. L'art puise ses inspirations à ces sources profondes, comme à la source toujours ouverte de la nature. Mais il n'en est pas moins vrai que l'art, l'État, la religion, sont des puissances qui ont chacune leur monde à part et leurs effets propres ; elles se prêtent un concours mutuel ; elles ne doivent point se mettre au service l'une de l'autre. Dès que l'une

l'elles s'écarte de sa fin, elle s'égare et se dégrade. L'art se met-il aveuglément aux ordres de la religion et de la patrie? Pour vouloir leur être utile, il ne leur sert plus à rien. En perdant sa liberté, il perd son charme et son empire.

On cite sans cesse la Grèce antique et l'Italie moderne comme des exemples triomphants de ce que peut l'alliance de l'art, de la religion et de l'État. Rien de plus vrai, s'il s'agit de leur union; rien de plus faux, s'il s'agit de la servitude de l'art. L'art en Grèce a été si peu esclave de la religion, qu'il en a peu à peu modifié les symboles, et, jusqu'à un certain point, l'esprit même, par ses libres représentations. Il y a loin des divinités que la Grèce reçut de l'Égypte à celles dont elle a laissé des exemplaires immortels. Ces artistes et ces poëtes primitifs, qu'on appelle Homère et Dédale sont-ils étrangers à ce changement? Et dans la plus belle époque de l'art, Eschyle et Phidias ne portèrent-ils pas une grande liberté dans les scènes religieuses qu'ils exposaient aux regards des peuples, soit au théâtre, soit au front des temples? En Italie comme en Grèce, comme partout, l'art est d'abord entre les mains des sacerdoces et des gouvernements; mais, à mesure qu'il grandit et se développe, il conquiert de plus en plus sa liberté. On parle de la foi qui alors animait les artistes et vivifiait leurs œuvres; cela est vrai du temps de Giotto et de Cimabuë; mais, dès le quinzième siècle, en Italie, j'aperçois surtout la foi de l'art en lui-même et le culte de la beauté. Raphaël, dit-on, allait passer cardinal [1]; oui, mais sans quitter la Fornarina et en peignant toujours la Galatée.

1. Vasari, *Vie de Raphaël.*

Encore une fois n'exagérons rien; distinguons, ne séparons pas; unissons l'art, la religion, la patrie, mais que leur union ne nuise pas à la liberté de chacune d'elles. Pénétrons-nous bien de cette pensée, que l'art est aussi à lui-même une sorte de religion. Dieu se manifeste à nous par l'idée du vrai, par l'idée du bien, par l'idée du beau. Ces trois idées sont égales entre elles et filles légitimes du même père. Chacune d'elles mène à Dieu, parce qu'elle en vient. La vraie beauté est la beauté idéale, et la beauté idéale est un reflet de l'infini. L'infini est le dernier principe du beau comme du vrai, comme du bien. Ainsi, même indépendamment de toute alliance officielle avec la religion et la morale, l'art est par lui-même essentiellement moral et religieux. Car, à moins de manquer à sa propre loi, à son propre génie, il exprime partout dans ses œuvres la beauté éternelle. Enchaîné de toutes parts à la matière par d'inflexibles liens, travaillant sur une pierre inanimée, sur des sons incertains et fugitifs, sur des paroles d'une signification bornée et finie, l'art leur communique, avec la forme la plus précise, qui s'adresse à tel ou tel sens, un caractère mystérieux qui, s'adressant à l'imagination et à l'âme, les arrache à la réalité et les emporte doucement ou violemment dans des régions inconnues. Toute œuvre d'art, quelle que soit sa forme, petite ou grande, figurée, chantée ou parlée, toute œuvre d'art, vraiment belle ou sublime, jette l'âme dans une rêverie gracieuse ou sévère qui l'élève vers l'infini. L'infini, c'est là le terme commun où l'âme aspire sur les ailes de l'imagination comme de la raison, par le chemin du sublime et du beau, comme par celui du vrai et du bien. L'émotion que

produit le beau tourne l'âme de ce côté ; c'est cette émotion bienfaisante que l'art procure à l'humanité.

XVe ET XVIe LEÇONS.

Résumé de la leçon précédente : l'expression est la loi générale de l'art. — Division des arts. Des sens considérés dans leurs rapports avec le beau. Incapacité du toucher, de l'odorat et du goût pour nous donner le sentiment du beau. — Privilége de l'ouïe et de la vue. — Distinction des arts libéraux et des métiers. — L'éloquence elle-même, la philosophie et l'histoire ne font pas partie des beaux-arts. — Que les arts ne gagnent rien à empiéter les uns sur les autres, et à usurper réciproquement leurs moyens et leurs procédés. — Classification des arts : son vrai principe est l'expression. — Comparaison des arts entre eux. — La poésie est le premier des arts.

Le résumé de la dernière leçon serait une définition de l'art, de son but, de sa loi. L'art est la reproduction libre du beau, non pas de la seule beauté naturelle, mais de la beauté idéale, telle que l'imagination humaine la conçoit à l'aide des données que lui fournit la nature. Le beau idéal enveloppe l'infini : le but de l'art est donc de produire des œuvres qui, comme celles de la nature, ou même à un plus haut degré encore, aient le charme de l'infini. Mais comment et par quel prestige tirer l'infini du fini? C'est là la difficulté de l'art, mais c'est aussi sa gloire. Qui nous porte vers l'infini dans la beauté naturelle? Le côté idéal de cette beauté. L'idéal, voilà l'échelle mystérieuse, qui fait monter l'âme du fini à l'infini. Il

faut donc que l'artiste s'attache à représenter l'idéal. Tout a son idéal. Le premier soin de l'artiste sera donc, quoi qu'il fasse, de pénétrer d'abord l'idéal caché de son sujet, car ce sujet en a un, pour le rendre ensuite plus ou moins frappant aux sens et à l'âme, selon les conditions que lui imposent les matériaux même qu'il emploie, la pierre, la couleur, le son, la parole.

Ainsi, exprimer l'idéal et l'infini d'une manière ou d'une autre, telle est la loi de l'art; et tous les arts ne sont tels que par leur rapport au sentiment du beau et de l'infini qu'ils éveillent dans l'âme, à l'aide de cette qualité suprême de toute œuvre d'art qu'on appelle l'expression.

L'expression est essentiellement idéale : ce que l'expression tente de faire sentir, ce n'est pas ce que l'œil peut voir et la main toucher, c'est évidemment quelque chose d'invisible et d'impalpable.

Le problème de l'art est d'arriver jusqu'à l'âme par le corps. L'art offre aux sens des formes, des couleurs, des sons, des paroles, arrangées de telle sorte qu'elles excitent dans l'âme, cachée derrière les sens, l'émotion ineffable de la beauté.

L'expression s'adresse à l'âme comme la forme s'adresse aux sens. La forme est l'obstacle à l'expression, et en même temps elle en est le moyen impérieux, inflexible, unique. C'est donc en travaillant sur la forme, en la pliant à son service à force de soin, de patience et de génie, que l'art parvient à convertir l'obstacle en moyen.

Par leur objet, tous les arts sont égaux; tous ne sont arts que parce qu'ils expriment l'invisible. On ne peut trop [illegible] l'expression est la qualité constitutive de l'art.

La chose à exprimer est toujours la même : c'est l'idée, c'est l'esprit, c'est l'âme, c'est l'invisible, c'est l'infini. Mais, comme il s'agit d'exprimer cette seule et même chose en s'adressant aux sens qui sont divers, la différence des sens divise l'art en des arts différents.

Nous l'avons vu [1] : des cinq sens qui ont été donnés à l'homme, trois, le goût, l'odorat et le toucher sont incapables de faire naître en nous le sentiment de la beauté. Joints aux deux autres, ils peuvent contribuer à étendre ce sentiment; mais seuls et par eux-mêmes ils ne peuvent le produire. Le goût juge de l'agréable et non du beau. Nul sens ne s'allie moins à l'âme et n'est plus au service du corps; il flatte, il sert le plus grossier de tous les maîtres, l'estomac. Si l'odorat semble encore quelquefois participer au sentiment du beau, c'est que l'odeur s'exhale d'un objet qui est déjà beau par lui-même, et qui est beau par un autre endroit. Ainsi la rose est belle par ses contours gracieux, par l'éclat varié de ses couleurs; son odeur est agréable, elle n'est pas belle. Enfin ce n'est pas le toucher seul qui juge de la régularité des formes, c'est le toucher éclairé par la vue.

Il ne reste donc que deux sens auxquels tout le monde s'accorde à reconnaître le privilége d'exciter en nous l'idée et le sentiment du beau. Ils semblent plus particulièrement au service de l'âme. Les sensations qu'ils donnent ont quelque chose de plus pur, de plus intellectuel. Ils sont moins indispensables à la conservation matérielle de l'individu. Ils contribuent à l'embellissement plutôt qu'au soutien de la vie. Ils nous procurent des plai-

1. Plus haut, leç. xie, pag. 125.

sirs où notre personne semble moins intéressée et s'oublie davantage. C'est donc à la vue et à l'ouïe que l'art doit s'adresser, et qu'il s'adresse pour pénétrer jusqu'à l'âme. De là la division des arts en deux grandes classes, arts de l'ouïe, arts de la vue; d'un côté la musique et la poésie; de l'autre la peinture avec la gravure, la sculpture, l'architecture, l'art des jardins.

On s'étonnera peut-être de ne pas nous voir ranger parmi les arts ni l'éloquence, ni l'histoire, ni la philosophie.

Les arts s'appellent les beaux arts, parce que leur seul objet, nous croyons l'avoir démontré[1], est de produire l'émotion du beau, sans aucun regard à l'utilité ni du spectateur ni de l'artiste. Ils s'appellent encore les arts libéraux, parce qu'ils n'acceptent la tyrannie d'aucun but étranger : leur dignité est dans leur liberté : de là le sens et l'origine de ces expressions de l'antiquité, *artes liberales*, *artes ingenuæ*. Il y a des arts sans noblesse; ceux dont le but est l'utilité pratique et matérielle; on les nomme des métiers. Tel est celui du poêlier, celui du maçon. L'art véritable s'y peut joindre, y briller même, mais dans les accessoires et dans les détails, non dans le principal.

L'éloquence, l'histoire, la philosophie sont assurément de hauts emplois de l'intelligence; elles ont leur dignité, leur éminence que rien ne surpasse, mais, à proprement parler, ce ne sont pas des arts.

Ainsi l'éloquence ne se propose pas de faire naître dans l'âme des auditeurs le sentiment désintéressé de la beauté.

1. Plus haut, leç. XIIIe, pag. 152.

Elle peut produire aussi cet effet, mais sans l'avoir recherché. Sa fin directe, celle qu'elle ne peut subordonner à aucune autre, c'est de convaincre, c'est de persuader. L'éloquence a un client qu'elle doit avant tout sauver ou faire triompher. Que ce client soit un homme, un peuple, une idée, peu importe. Heureux l'orateur s'il fait dire : cela est bien beau ! noble hommage rendu à son talent ; malheureux s'il ne fait dire que cela ; car il a manqué son but. Les deux grands types de l'éloquence politique et religieuse, Démosthène dans l'antiquité, Bossuet chez les modernes, ne pensent qu'à l'intérêt de la cause confiée à leur génie, la cause sacrée de la patrie et celle de la religion ; tandis qu'au fond Phidias et Raphaël travaillent à faire de belles choses. Hâtons-nous aussi de le dire : les noms de Démosthène et de Bossuet nous le commandent : la vraie éloquence, bien différente en cela de la rhétorique, dédaigne certains moyens de succès ; elle ne demande pas mieux que de plaire, mais sans aucun sacrifice indigne d'elle : tout ornement étranger, toute ombre de flatterie la dégrade. Son caractère propre est la simplicité, le sérieux, je ne veux pas dire le sérieux affecté, la gravité composée et fardée, la pire de toutes les impostures, j'entends le sérieux vrai qui part d'une conviction sincère et profonde. C'est ainsi que Socrate comprenait la vraie éloquence[1].

Il en faut dire autant de l'histoire et de la philosophie. Le philosophe parle et écrit. Puisse-t-il donc, comme l'orateur, trouver des accents qui fassent entrer la vérité dans l'âme, des couleurs et des formes qui la fassent

1. Voye le *Gorgias* avec l'*argument*, tom. III de notre traduction de Platon.

briller évidente et manifeste aux yeux de l'intelligence ! Ce serait soi-même trahir sa cause que de négliger les moyens qui la peuvent servir ; mais l'art le plus profond n'est ici qu'un moyen ; le but de la philosophie est ailleurs ; d'où il suit que la philosophie n'est pas un art. Sans doute Platon est un grand artiste ; il est l'égal de Sophocle et de Phidias, comme Pascal est quelquefois le rival de Démosthène et de Bossuet [1] ; mais tous deux auraient rougi s'ils eussent surpris au fond de leur âme un autre dessein, un autre but que le service de la vérité et de la vertu.

L'histoire ne raconte pas pour raconter, elle ne peint pas pour peindre, elle raconte et elle peint le passé pour qu'il soit la leçon vivante de l'avenir. Elle se propose d'instruire les générations nouvelles par l'expérience de celles qui les ont devancées, en mettant sous leurs yeux le tableau fidèle de grands et importants événements avec leurs causes et leurs effets, avec les desseins généraux et les passions particulières, les fautes, les vertus et les crimes qui se trouvent mêlés ensemble dans les choses humaines. Elle enseigne l'excellence de la prudence, du courage, des grandes pensées profondément méditées, constamment suivies, exécutées avec modération et avec force. Elle fait paraître la vanité des prétentions immodérées, la puissance de la sagesse et de la vertu, l'impuissance de la folie et du crime. Elle est une école de morale et de politique. Thucydide, Polybe et Tacite prétendent à tout autre chose qu'à procurer des émotions

1. Il y a telle provinciale qui pour la véhémence et la vigueur ne peut être comparée qu'aux *Philippiques*, et le fragment sur l'infini a la grandeur et la magnificence de Bossuet. Voyez notre écrit des *Pensées de Pascal*, 2e édit., pag. 276.

nouvelles à une curiosité oisive ou à une imagination blasée; ils veulent sans doute intéresser et attacher, mais pour mieux instruire; ils se portent ouvertement pour les maîtres des hommes d'État et les précepteurs du genre humain.

Le seul objet de l'art est le beau. L'art s'abandonne lui-même, dès qu'il s'en écarte. Il est souvent contraint de faire des concessions aux circonstances, aux conditions extérieures qui lui sont imposées; mais il faut toujours qu'il retienne une juste liberté. L'architecture et l'art des jardins sont les moins libres des arts libéraux; ils ont à subir des gênes inévitables; c'est au génie de l'artiste à dominer ces gênes et même à en tirer d'heureux effets, ainsi que le poëte fait tourner l'esclavage du mètre et de la rime en une source de beautés inattendues. Une extrême liberté peut porter l'art au caprice qui le dégrade, comme aussi de trop lourdes chaînes l'écrasent. C'est tuer l'architecture que de la soumettre à la commodité, au *comfort*. L'architecte est-il obligé de subordonner la coupe générale et les proportions de son édifice à telle ou telle fin particulière qui lui est prescrite? il se réfugie dans les détails, dans les frontons, dans les frises, dans toutes les parties qui n'ont pas l'utile pour objet spécial, et là il redevient vraiment artiste. La sculpture et la peinture, surtout la musique et la poésie, sont plus libres que l'architecture et l'art des jardins. On peut aussi leur donner des entraves, mais elles s'en dégagent plus aisément : à ce titre elles sont les plus libéraux de tous les arts.

Semblables par leur but commun, tous les arts diffèrent par les effets particuliers qu'ils produisent, et par les procédés qu'ils emploient. Ils ne gagnent rien à échanger

leurs moyens, et à confondre les limites qui les séparent. Je m'incline devant l'autorité de l'antiquité; mais, peut-être faute d'habitude et par un reste de préjugé, j'ai de la peine à me représenter avec plaisir des statues composées de plusieurs métaux, surtout des statues peintes[1]. Sans prétendre que la sculpture n'ait pas jusqu'à un certain point son coloris, celui d'une matière parfaitement pure, celui surtout que la main du temps lui imprime, malgré toutes les séductions d'un grand talent contemporain[2], je goûte peu, je l'avoue, cet artifice qui s'efforce de donner au marbre la *morbidezza* de la peinture. La sculpture est une muse austère; elle a ses grâces à elle, mais qui ne sont celles d'aucun autre art. La vie de la couleur lui doit demeurer étrangère : il ne resterait plus qu'à vouloir lui communiquer le mouvement de la poésie et le vague de la musique! Et celle-ci que gagnera-t-elle à viser au pittoresque, quand son domaine propre est le pathétique? Donnez au plus savant symphoniste une tempête à rendre. Rien de plus facile à imiter que le sifflement des vents et le bruit du tonnerre. Mais par quelles combinaisons d'harmonie fera-t-il paraître aux yeux la lueur des éclairs déchirant tout à coup le voile de la nuit, et ce qu'il y a de plus formidable dans la tempête, le mouvement des flots qui tantôt s'élèvent comme une montagne, tantôt s'abaissent et semblent se précipiter dans des abîmes sans fond? En dépit de la science et du génie, des sons ne peuvent peindre des formes. La musique bien conseillée se gardera de lutter contre l'impossible; elle re-

1. Voyez le *Jupiter olympien* de M. Quatremère de Quincy.
2. Allusion à la *Madeleine* de Canova qui se voyait alors dans la galerie de M. de Sommariva.

noncera à figurer le soulèvement et la chute des vagues et d'autres phénomènes semblables; mais elle fera mieux : avec des sons elle fera passer dans notre âme les sentiments qui se succèdent en nous pendant les scènes diverses de la tempête. C'est ainsi qu'Haydn deviendra[1] le rival, le vainqueur même du peintre, parce qu'il a été donné à la musique de remuer et d'ébranler l'âme plus profondément encore que la peinture.

Depuis le Laocoon de Lessing, il n'est plus permis de répéter, sans de grandes réserves, l'axiome fameux ; *Sicut pictura poesis*, ou du moins il est bien certain que la peinture ne peut pas tout ce que peut la poésie. Tout le monde admire le portrait de la Renommée tracé par Virgile; mais qu'un peintre s'avise de réaliser cette figure symbolique; qu'il nous représente un monstre énorme avec cent yeux, cent bouches et cent oreilles, qui des pieds touche la terre et cache sa tête dans les cieux; l'effet d'une pareille figure pourra bien être ridicule.

Ainsi les arts ont un but commun et des moyens radicalement différents. De là les règles générales communes à tous, et les règles particulières à chacun d'eux. Je n'ai ni le temps ni le droit d'entrer à cet égard dans aucun détail. Je me borne à rappeler que la grande loi qui domine toutes les autres est la loi de l'expression. Toute œuvre d'art qui n'exprime pas une idée ne signifie rien; il faut qu'en s'adressant à tel ou tel sens, elle pénètre jusqu'à l'esprit, jusqu'à l'âme, et y porte une pensée, un sentiment capable de la toucher ou de l'élever. De cette règle fondamentale dérivent toutes les autres, par exemple

1. Voyez la *Tempête* d'Haydn parmi les œuvres de piano de ce maître.

celle que l'on recommande sans cesse et avec tant de raison, la composition. C'est là que s'applique particulièrement le précepte de l'unité et de la variété. Mais, en disant cela, on n'a rien dit tant qu'on n'a pas déterminé la nature de l'unité dont on veut parler. La vraie unité, c'est l'unité d'expression, et la variété n'est faite que pour répandre et faire reluire sur l'œuvre entière l'idée ou le sentiment unique qu'elle doit exprimer. Il est inutile de faire remarquer qu'entre la composition ainsi entendue, et ce qu'on appelle souvent de ce nom, comme la symétrie et l'arrangement des parties selon des règles artificielles, il y a un abîme. La vraie composition n'est autre chose que le moyen le plus puissant d'expression.

L'expression ne fournit pas seulement les règles générales des arts, elle donne encore le principe qui permet de les classer, de les coordonner entre eux.

En effet, toute classification suppose un principe qui serve de mesure commune.

On a cherché un tel principe dans le plaisir, et le premier des arts a paru celui qui donne les jouissances les plus vives. Mais nous avons prouvé que l'objet de l'art n'est pas le plaisir : le plus ou moins de plaisir qu'un art procure ne peut donc être la vraie mesure de sa valeur.

Cette mesure n'est autre que l'expression. L'expression étant le but suprême, l'art qui s'en rapproche le plus est le premier de tous les arts.

Tous les arts vrais sont expressifs, mais ils le sont diversement. Prenez la musique; c'est l'art sans contredit le plus pénétrant, le plus profond, le plus intime. Il y a physiquement et moralement entre un son et l'âme un rapport merveilleux. Il semble que l'âme est un écho où

le son prend une puissance nouvelle. On raconte de la musique ancienne des choses extraordinaires qu'il n'est pas difficile d'admettre en voyant les effets de notre musique sur nous-mêmes qui ne sommes pas aussi sensibles au beau que les anciens. Et il ne faut pas croire que la grandeur des effets suppose ici des moyens très-compliqués. Non, moins la musique fait de bruit, et plus elle touche. Donnez quelques notes à Pergolèse, donnez-lui surtout quelques voix pures et suaves, et il vous ravit jusqu'au ciel, il vous emporte dans les espaces de l'infini, il vous plonge dans d'ineffables rêveries. Le pouvoir propre de la musique est d'ouvrir à l'imagination une carrière sans limites, de se prêter avec une souplesse étonnante à toutes les dispositions de chacun, d'irriter ou de bercer, aux sons de la plus simple mélodie, nos sentiments accoutumés, nos affections favorites. Sous ce rapport, la musique est un art sans rival : elle n'est pourtant pas le premier des arts.

La musique paie la rançon du pouvoir immense qui lui a été donné ; elle éveille plus que tout autre art le sentiment de l'infini, parce qu'elle est vague, obscure, indéterminée dans ses effets. Elle est juste l'art opposé à la sculpture qui porte moins vers l'infini, parce que tout en elle est arrêté avec la dernière précision. Telle est la force et en même temps la faiblesse de la musique : elle exprime tout et elle n'exprime rien en particulier. La sculpture, au contraire, ne fait guère rêver, car elle représente nettement telle chose et non pas telle autre, La musique ne peint pas, elle touche ; elle met en mouvement l'imagination, non celle qui reproduit des images, mais celle qui fait battre le cœur, car il est absurde de borner

l'imagination à l'empire des images [1]. Le cœur une fois ému ébranle tout le reste; et c'est ainsi que la musique peut indirectement et jusqu'à un certain point susciter des images et des idées; mais sa puissance directe et naturelle n'est ni sur l'imagination représentative ni sur l'intelligence; elle est sur le cœur : c'est un assez bel avantage.

Le domaine de la musique est le sentiment, mais là même son pouvoir est plus profond qu'étendu, et si elle exprime certains sentiments avec une force incomparable, elle n'en exprime qu'un très-petit nombre. Par voie d'association, elle peut les réveiller tous, mais directement elle n'en produit guères que deux, les plus simples, les plus élémentaires, la tristesse et la joie avec leurs mille nuances. Demandez à la musique d'exprimer l'héroïsme, la résolution vertueuse, la résignation, et bien d'autres sentiments où interviennent assez peu la tristesse et la joie, elle en est aussi incapable que de peindre un lac ou une montagne. Elle s'y prend comme elle peut; elle emploie le large, le rapide, le fort, le doux, etc., mais c'est à l'imagination à faire le reste, et l'imagination ne fait que ce qui lui plaît. Sous la même mesure, celui-ci met une montagne et celui-là l'océan; le guerrier y puise des inspirations héroïques, le solitaire des inspirations religieuses. Sans doute les paroles déterminent l'expression musicale, mais le mérite alors est à la parole, non à la musique; et quelquefois la parole imprime à la musique une précision qui la tue et lui ôte ses effets propres, le vague, l'obscurité, la monotonie, mais aussi l'ampleur et la profondeur,

1. Voyez plus haut, leç. XIIe, pag. 146.

j'allais presque dire l'infinitude. Je n'admets nullement cette fameuse définition du chant : une déclamation notée. Une simple déclamation bien accentuée est assurément préférable à des accompagnements étourdissants ; mais il faut laisser à la musique son caractère, et ne lui enlever ni ses défauts ni ses avantages. Il ne faut pas surtout la détourner de son objet et lui demander ce qu'elle ne saurait donner. Elle n'est pas faite pour exprimer des sentiments compliqués et factices, ou terrestres et vulgaires. Son charme singulier est d'élever l'âme vers l'infini. Elle s'allie donc naturellement à la religion, surtout à cette religion de l'infini qui est en même temps la religion du cœur ; elle excelle à transporter aux pieds de l'éternelle miséricorde l'âme tremblante sur les ailes du repentir, de l'espérance et de l'amour. Heureux ceux qui, à Rome, au Vatican, dans les solennités du culte catholique, ont entendu les mélodies de Palestrina et de Pergolèse sur le vieux texte consacré ! Ils ont un moment entrevu le ciel, et leur âme a pu y monter sans distinction de rang, de pays, de croyance même, par les degrés qu'elle choisit elle-même, par ces degrés invisibles et mystérieux, composés et tissus pour ainsi dire de tous les sentiments simples, naturels, universels, qui sur tous les points de la terre tirent du sein de la créature humaine un soupir vers un autre monde[1] !

1. Je n'ai pas eu le bonheur d'entendre moi-même la musique religieuse du Vatican. Je laisserai donc parler ici un juge compétent, M. Quatremère de Quincy, *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art*. Paris, 1815, pag. 98.

« Qu'on se rappelle ces chants si simples et si touchants qui terminent à Rome les solennités funèbres de ces trois jours que l'église destine particulièrement à l'expression de son deuil dans la dernière des semaines

Entre la sculpture et la musique, ces deux extrêmes opposés, est la peinture, presque aussi précise que l'une, presque aussi touchante que l'autre. Comme la sculpture, elle marque les formes visibles des objets, mais en y ajoutant la vie; comme la musique, elle exprime les sentiments les plus profonds de l'âme, et elle les exprime tous. Dites-moi quel est le sentiment qui ne soit pas sur la palette du peintre? Il a la nature entière à sa disposition, le monde physique et le monde moral, un cimetière, un paysage, un coucher de soleil, l'océan, les grandes scènes de la vie civile et religieuse, tous les êtres de la création, par-dessus tout le visage de l'homme, et son regard, ce vivant miroir de ce qui se passe dans

de la pénitence. C'est dans cette nef où le génie de Michel-Ange a embrassé la durée des siècles, depuis les merveilles de la création jusqu'au dernier jugement qui doit en détruire les œuvres, que se célèbrent, en présence du pontife romain, ces cérémonies nocturnes dont les rites, les symboles, les plaintives liturgies semblent être autant de figures du mystère de douleur auquel elles sont consacrées. La lumière décroissant par degrés, à chaque révolution de chaque prière, vous diriez qu'un voile funèbre s'étend peu à peu sous ces voûtes religieuses. Bientôt la lueur douteuse de la dernière lampe ne vous permet plus d'apercevoir dans le lointain que le Christ, au milieu des nuages, prononçant ses jugements, et quelques anges exécuteurs de ses arrêts. Alors du fond d'une tribune interdite aux regards profanes se fait entendre le psaume du roi pénitent, auquel trois des plus grands maîtres de l'art ont ajouté les modulations d'un chant simple et pathétique. Aucun instrument ne se mêle à ces accords. De simples concerts de voix exécutent cette musique; mais ces voix semblent être celles des anges, et leur impression a pénétré jusqu'au fond de l'âme. »

Nous avons cité ce beau morceau, et nous aurions pu en citer beaucoup d'autres, encore supérieurs à celui-là, d'un homme aujourd'hui oublié et presque toujours méconnu, mais que la postérité mettra à sa place. Indiquons du moins les dernières pages du même écrit sur la nécessité de laisser les ouvrages d'art dans le lieu pour lequel ils ont été faits, par exemple le portrait de Melle de Lavallière en Madeleine aux Carmélites, au lieu de le transporter et de l'exposer dans les appartements de Versailles, « le seul lieu du monde, dit éloquemment M. Quatremère, qui ne devait jamais la revoir. »

l'âme. Plus pathétique que la sculpture, plus claire que la musique, la peinture s'élève, selon moi, au-dessus de toutes les deux, parce qu'elle exprime davantage la beauté sous toutes ses formes, l'âme humaine dans la richesse et la variété de ses sentiments.

Mais l'art par excellence, celui qui surpasse tous les autres, parce qu'il est incomparablement le plus expressif, c'est la poésie.

La parole est l'instrument de la poésie; la poésie la façonne à son usage et l'idéalise pour lui faire exprimer la beauté idéale. Elle donne à la parole le charme de la mesure; elle en fait quelque chose d'intermédiaire entre la voix ordinaire et la musique, quelque chose à la fois de matériel et d'immatériel, de fini, de clair et de précis, comme les contours et les formes les plus arrêtées, de vivant et d'animé comme la couleur, de pathétique et d'infini comme le son. Le mot naturel en lui-même, surtout le mot choisi et transfiguré par la poésie, est le symbole le plus énergique et le plus universel. Armée de ce talisman qu'elle a fait pour elle, la poésie réfléchit toutes les images du monde sensible, comme la sculpture et la peinture; elle réfléchit le sentiment comme la musique et la peinture, avec toutes ses variétés que la musique n'atteint pas, et dans leur succession rapide que ne peut suivre la peinture, à jamais arrêtée et immobile comme la sculpture; et elle n'exprime pas seulement tout cela, elle exprime ce qui est inaccessible à tout autre art, je veux dire la pensée, entièrement séparée des sens et même du sentiment, la pensée qui n'a pas de formes, la pensée qui n'a pas de couleur, la pensée qui ne laisse échapper aucun son, qui ne se manifeste dans aucun regard, la pensée

dans son vol le plus sublime, dans son abstraction la plus raffinée!

Songez-y. Quel monde d'images, de sentiments, de pensées à la fois distinctes et confuses, suscite en vous ce seul mot : la patrie ! et cet autre mot, bref et immense : Dieu ! Quoi de plus clair et tout ensemble de plus profond et de plus vaste !

Dites à l'architecte, au sculpteur, au peintre, au musicien même, d'évoquer ainsi d'un seul coup toutes les puissances de la nature et de l'âme ! Ils ne le peuvent, et par là ils reconnaissent la supériorité de la parole et de la poésie.

Ils la proclament eux-mêmes, car ils prennent la poésie pour leur propre mesure ; ils estiment et ils demandent qu'on estime leurs œuvres à proportion qu'elles se rapprochent davantage de l'idéal poétique. Et le genre humain fait comme les artistes : Quelle poésie ! s'écrie-t-on à la vue d'un beau tableau, d'une noble mélodie, d'une statue vivante et expressive. Ce n'est pas là une comparaison arbitraire, c'est un jugement naturel qui fait de la poésie le type de la perfection de tous les arts, l'art par excellence, qui comprend tous les autres, auquel tous aspirent, auquel nul ne peut atteindre.

Quand les autres arts veulent imiter les œuvres de la poésie, la plupart du temps ils s'égarent, ils perdent leur propre génie, sans dérober celui de la poésie. Mais la poésie bâtit à son gré des palais et des temples comme l'architecture ; elle les fait simples ou magnifiques ; tous les ordres lui obéissent ainsi que tous les systèmes ; les différents âges de l'art lui sont égaux ; elle reproduit, s'il lui plaît, le classique ou le gothique, le beau ou le sublime,

le mesuré ou l'infini. Lessing a pu comparer, avec la justesse la plus exquise, Homère au plus parfait sculpteur, tant les formes que ce ciseau merveilleux donne à tous les êtres sont déterminées avec netteté ! Et quel peintre aussi qu'Homère, et, dans un genre différent, le Dante ! La musique seule a quelque chose de plus pénétrant que la poésie, mais elle est vague, elle est bornée, elle est fugitive. Outre sa netteté, sa variété, sa durée, la poésie a aussi les plus pathétiques accents. Rappelez-vous les paroles que Priam laisse tomber aux pieds d'Achille en lui redemandant le cadavre de son fils, plus d'un vers de Virgile, des scènes entières du *Cid* et de *Polyeucte*, la prière d'Esther agenouillée devant Dieu, les chœurs d'*Esther* et d'*Athalie*. Dans le chant célèbre de Pergolèse, *Stabat mater dolorosa*, on peut demander ce qui émeut le plus de la musique ou des paroles. Le *Dies iræ, dies illa*, récité seulement, est déjà de l'effet le plus terrible. Dans ces paroles formidables, tous les coups portent pour ainsi dire; chaque mot renferme un sentiment distinct, une idée à la fois profonde et déterminée. L'intelligence avance à chaque pas, et le cœur s'élance à sa suite. La parole humaine, idéalisée par la poésie, a la profondeur et l'éclat de la note musicale, mais elle est lumineuse autant que pathétique; elle parle à l'esprit comme au cœur; elle est en cela inimitable et inacessible qu'elle réunit en elle tous les extrêmes et tous les contraires, dans une harmonie qui redouble leur effet réciproque, et où tour à tour comparaissent et se développent toutes les images, tous les sentiments, toutes les idées, toutes les facultés humaines, tous les replis de l'âme, toutes les faces des choses, tous les mondes réels et tous les mondes intelligibles !

En terminant ces leçons sur le beau et sur l'art, je suis loin de m'en dissimuler toutes les imperfections. Elles auront du moins cet avantage d'introduire dans l'enseignement public des matières importantes que la philosophie ancienne embrassait, et qui sont rentrées dans la philosophie moderne avec l'école écossaise et l'école allemande. En France, on ne rencontre pas une seule ligne sur ce grand sujet avant le père André et Diderot. Diderot[1], qui avait des éclairs de génie, où tout fermentait sans venir à maturité, a semé çà et là une foule d'aperçus ingénieux et souvent contradictoires; il n'a pas laissé une théorie sérieuse. Dans une école contraire et meilleure, disciple de Platon, de saint Augustin et de Malebranche, le père André[1] a composé sur le beau un livre estimable, où il y a plus d'abondance que de profondeur, plus d'élégance que d'originalité. Condillac, qui a écrit tant de volumes, n'a pas un seul chapitre sur le beau. Ses successeurs ont traité la beauté avec le même dédain; ne sachant trop comment l'expliquer par la seule sensation, ils ont trouvé plus commode de ne la point apercevoir. Grâce à Dieu, elle n'en subsiste pas moins et dans l'âme de l'homme et dans la nature. Nous avons essayé d'en recueillir les traits essentiels sans les altérer par aucun préjugé systématique; nous en avons laissé paraître la variété, et nous nous sommes appliqués à en saisir l'harmonie et l'unité cachée; nous l'avons étudiée dans le goût qui l'apprécie, dans le génie qui la reproduit, dans les principaux arts qui l'expriment chacun à leur manière,

1. *Pensées sur la sculpture*, etc. *Le salon de* 1765, etc.
2. *Œuvres philosophiques* du P. André, bibliothèque Charpentier.

selon les moyens dont ils disposent. Puissent ces leçons vous la faire connaître, et surtout vous la faire sentir! Puissent-elles inspirer à quelqu'un de vous l'idée de se livrer à de si belles études, d'y consacrer sa vie et d'y attacher son nom! La plus douce récompense d'un professeur qui n'est pas trop indigne de ce titre, est d'ouvrir la carrière, et de voir s'y élancer sur ses traces de jeunes et nobles esprits qui aisément le devancent, et le laissent bien loin derrière eux [1].

1. Au premier rang des auditeurs intelligents de ce cours était M. Jouffroy, qui déjà, sous nos auspices, deux ans auparavant, avait présenté à la faculté des lettres, pour être reçu docteur, une thèse sur le beau. M. Jouffroy avait depuis cultivé, avec un soin et un goût particulier, les semences que notre enseignement avait pu déposer dans son esprit. Mais de tous ceux qui, à cette époque, ou plus tard, fréquentèrent nos leçons, nul n'était plus fait pour embrasser le domaine entier du beau et de l'art, que l'auteur du grand article sur Eustache Lesueur, inséré dans la Revue des Deux-Mondes, juillet, 1841. M. Vitet possède toutes les connaissances, et ce qui vaut mieux, toutes les qualités nécessaires à un juge de la beauté en tout genre, à un digne historien de l'art. Je cède au besoin de lui adresser publiquement la prière de ne pas manquer à une vocation si marquée et si élevée.

TROISIÈME PARTIE DU COURS.

DU BIEN.

XVII[e] LEÇON.

Importance de la question du bien. — Position de la question selon la méthode psychologique : Quelle est, relativement au bien, la croyance naturelle du genre humain? — Qu'il ne faut pas chercher les croyances naturelles de l'humanité dans un prétendu état de nature. — Étude des sentiments et des idées de l'homme dans les langues, dans la vie, dans la conscience. — Du désintéressement et du dévouement. — De la liberté. — De l'estime et du mépris. — Du respect. — De l'admiration et de l'indignation. — De la dignité. — De l'empire de l'opinion. — Du ridicule. — Le regret et le repentir. — Fondements naturels et nécessaires de toute justice. — Distinction du fait et du droit. — Le sens commun, la vraie et la fausse philosophie.

L'idée du vrai dans ses développements comprend la psychologie, la logique, la métaphysique. L'idée du beau engendre ce qu'on appelle l'æsthétique. L'idée du bien, c'est la morale tout entière.

Ce serait se faire une idée fausse et étroite de la morale que de la renfermer dans l'enceinte de la conscience individuelle. Il y a une morale publique comme une morale privée, et la morale publique embrasse, avec

les relations des hommes entre eux en tant qu'hommes, leurs relations comme citoyens et comme membres d'un État. La morale s'étend partout où se trouve en un degré quelconque l'idée du bien. Or, où cette idée éclate-t-elle davantage, où la justice et l'injustice, la vertu et le crime, l'héroïsme et la faiblesse paraissent-ils plus à découvert que sur le théâtre de la vie civile et politique? Y a-t-il rien d'ailleurs qui ait une influence plus décisive sur les mœurs, même des individus, que les institutions des peuples et la constitution des États? Si l'idée du bien va jusque-là, il faut l'y suivre ; comme tout à l'heure, l'idée du beau nous a introduits dans le domaine de l'art.

La philosophie n'usurpe aucun pouvoir étranger; mais elle n'est pas disposée à déserter son droit d'examen sur toutes les grandes manifestations de la nature humaine. Toute philosophie qui n'aboutit pas à la morale est à peine digne de ce nom, et toute morale qui n'aboutit pas au moins à des vues générales sur la société et le gouvernement est une morale impuissante qui n'a ni conseils ni règles à donner à l'humanité dans ses épreuves les plus difficiles.

Toute vraie philosophie morale contient donc nécessairement dans son sein une doctrine politique. Tout un système social est engagé dans cette question du bien que nous allons agiter. Selon qu'on la résout d'une manière ou d'une autre, on se condamne d'avance, une fois tel ou tel principe général admis, à toutes les conséquences de ce principe, entre autres à un système politique marqué de tel ou de tel caractère.

Il semble qu'au point où nous sommes arrivés, la métaphysique que nous avons enseignée porte manifestement

avec elle telle morale et non pas telle autre ; qu'ainsi la question du bien, cette question si féconde et si vaste, est pour nous toute résolue, et que nous pouvons déduire, par voie de raisonnement, la théorie morale qui dérive de notre théorie du beau et de notre théorie du vrai. Nous le pourrions peut-être, mais nous ne le ferons pas. Ce serait abandonner la méthode que nous avons suivie jusqu'ici, cette méthode qui procède par l'observation et non par la déduction, qui repousse tout préjugé systématique, et se fait une loi de considérer toutes choses à la seule lumière de l'expérience. Nous aborderons donc la question du bien directement et en elle-même, comme nous avons fait celle du beau. Celle-là aussi, nous aurions pu la résoudre *a priori* pour ainsi dire, au nom de la théorie du vrai précédemment exposée. Nous avons mieux aimé recourir à l'expérience. Ne nous lassons pas de l'expérience. Attachons-nous fidèlement à la méthode psychologique ; elle a ses longueurs, elle nous condamne à plus d'une redite, mais elle nous place d'abord et longtemps elle nous retient à la source de toute réalité et de toute lumière.

La première maxime de la méthode psychologique est celle-ci : La vraie philosophie n'invente pas, elle constate et décrit ce qui est. Or ici, ce qui est, c'est la croyance naturelle et permanente de l'être que nous étudions, à savoir l'homme. Quelle est donc, relativement au bien, la croyance naturelle et permanente du genre humain? Telle est à nos yeux la première question.

Pour nous, en effet, le genre humain ne va pas d'un côté et la philosophie de l'autre. La philosophie est l'interprète du genre humain. Ce que le genre humain croit

et pense, souvent à son insu, la philosophie le recueille, l'explique, l'établit. Elle est l'expression fidèle et complète de la nature humaine; et la nature humaine est tout entière dans chacun de nous et dans les autres hommes. Chez nous, on l'atteint par la conscience; chez les autres hommes, elle se manifeste par leurs discours et par leurs actions. Interrogeons donc et ceux-ci et celles-là; interrogeons surtout notre propre conscience; reconnaissons avant tout ce que pense le genre humain; nous verrons ensuite ce que devra faire la philosophie.

Y a-t-il une langue humaine à nous connue, qui n'ait des expressions différentes pour le bien et pour le mal, pour le juste et pour l'injuste? Y a-t-il quelque langue où, à côté des mots de plaisir, d'intérêt, d'utilité, de bonheur, ne se trouvent aussi les mots de sacrifice, de désintéressement, de dévouement, de vertu? Toutes les langues comme toutes les nations ne parlent-elles pas de liberté, de devoirs et de droits?

Ici peut-être quelque disciple de Condillac et d'Helvétius me demandera si, à cet égard, je possède des dictionnaires authentiques de la langue des peuplades sauvages trouvées par les voyageurs dans des îles de l'Océan? Non, je l'avoue. Mais je n'ai pas fait ma religion philosophique des superstitions et des préjugés d'une certaine école. Je nie absolument qu'il faille étudier la nature humaine dans le fameux sauvage de l'Aveyron, ou dans ses pareils des îles de l'Océan ou du continent américain. L'état sauvage est celui de l'humanité au maillot pour ainsi dire; et là sans doute est déjà le germe de l'humanité, mais non l'humanité tout entière. L'homme vrai, c'est l'homme parfait dans son genre; la vraie nature hu-

maine, c'est la nature humaine arrivée à son développement; comme la vraie société, c'est aussi la société perfectionnée. Nous ne nous sommes pas avisés de demander à un sauvage son opinion sur l'Apollon du Belvédère; nous ne lui demanderons pas davantage les principes qui constituent la nature morale de l'homme, parce qu'en lui cette nature morale n'est qu'ébauchée et non achevée. Notre grande philosophie du dix-septième siècle se complait dans des hypothèses où Dieu joue le principal rôle et écrase la liberté humaine[1]. La philosophie du dix-huitième siècle, du moins en Angleterre et en France, se jette à l'extrémité opposée; elle a recours à des hypothèses d'un caractère tout différent, entre autres à un prétendu état naturel d'où elle entreprend de tirer avec des peines infinies la société et l'homme, tels que nous les voyons aujourd'hui. Rousseau s'enfonce dans les forêts pour y trouver le modèle de la liberté et de l'égalité. Voilà le commencement de sa politique. Mais attendez un peu, et bientôt vous verrez l'apôtre de l'état naturel, poussé, par une inconséquence forcée, d'un excès dans l'excès contraire, au lieu des douceurs de la liberté sauvage nous proposer *le Contrat social* et Lacédémone. Condillac[2] étudie l'esprit humain sur une statue dont les sens entrent en exercice sous la baguette magique d'une analyse systématique et se développent dans la mesure et le progrès qui lui conviennent. La statue acquiert successivement nos cinq sens : mais il n'y a qu'une chose qu'elle

1. Voyez 2e série, t. 2, leç. XIe et XIIe, notre livre des *Pensées de Pascal*, avant-propos, p. 16, les dernières pages de *Jacqueline Pascal*, et les *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 469.

2. Voyez le t. 1er, leç. XVIe, p. 154-146.

n'acquière point, c'est un esprit, tel que l'esprit humain, et une âme comme la nôtre. Et c'était là ce qu'on appelait alors la méthode expérimentale ! Laissons là toutes ces hypothèses : pour connaître la réalité, étudions-la, ne l'imaginons pas. Prenons l'humanité, telle qu'elle se montre incontestablement à nous dans ses caractères actuels, et non telle qu'elle a pu être dans un état primitif, purement hypothétique, dans ces linéaments informes ou dans cette dégradation qu'on appelle l'état sauvage. Là, sans doute, on peut retrouver des signes ou des souvenirs de l'humanité, et si c'était ici le lieu, j'examinerais à mon tour les récits des voyageurs, et je trouverais jusque dans les ténèbres de l'enfance ou de la décrépitude d'admirables éclairs, de nobles instincts, qui déjà se font jour ou subsistent encore, présagent ou rappellent l'humanité. Mais par scrupule de méthode et de vraie analyse, je détourne les yeux de l'enfant et du sauvage pour les porter sur l'être qui seul est l'objet de nos études, l'homme actuel, l'homme réel et achevé.

Connaissez-vous une langue, un peuple, qui ne possède le mot de vertu désintéressée? Qu'appelle-t-on partout un honnête homme? Est-ce le calculateur habile appliqué à faire ses affaires le mieux possible, ou celui qui, en toutes circonstances, est disposé à observer la justice, même contre son intérêt apparent ou même réel? Otez cette idée qu'un homme est capable, en un certain degré, de résister à l'attrait de l'intérêt personnel, et de faire quelques sacrifices à l'opinion, aux convenances, à ce qui est ou paraît honnête, et vous ôtez le fondement de ce titre d'honnête homme, au sens même le plus vulgaire.

Cette disposition de préférer ce qui est bien à notre plaisir, à notre utilité personnelle, en un mot à l'intérêt, cette disposition plus ou moins forte, plus ou moins constante, plus ou moins éprouvée, mesure les différents degrés de la vertu. Un homme pousse-t-il le désintéressement jusqu'au dévouement, on l'appelle un héros, qu'il soit caché dans la condition la plus humble ou placé sur un théâtre. Il y a des dévouements obscurs, comme des dévouements éclatants. Il y a des héros de probité, d'honneur, de loyauté dans les relations de la vie vulgaire, comme des héros de courage et de patriotisme dans les conseils des peuples ou à la tête des armées. Tous ces noms, avec leur sens bien reconnu, sont dans toutes les langues et constituent un fait certain et universel. On peut expliquer ce fait, mais à une condition impérieuse au point de vue de la méthode et de la vraie analyse, c'est qu'en l'expliquant on ne le détruise pas. Or, nous explique-t-on l'idée et le mot de désintéressement en ramenant le désintéressement à l'intérêt? Voilà ce que le sens commun repousse invinciblement.

Les poëtes n'ont pas de système : ils s'adressent aux hommes tels qu'ils sont réellement pour produire sur eux des effets certains. Est-ce l'égoïsme habile ou la vertu désintéressée que les poëtes célèbrent? Nous demandent-ils des applaudissements et des larmes pour le succès de l'adresse heureuse, ou pour les sacrifices volontaires de la vertu? Le poëte sait qu'il y a dans le fond de l'âme humaine je ne sais quelle puissance merveilleuse de désintéressement et de dévouement. En s'adressant à cet instinct du cœur, il est sûr d'éveiller un écho sublime, de faire jaillir toutes les sources du pathétique.

Consultez les annales du genre humain, vous y verrez les hommes revendiquer partout et de plus en plus la liberté. Ce mot de liberté est aussi vieux que l'homme même. Il retentit aujourd'hui avec éclat. Quoi donc! les nations veulent être libres, et l'homme lui-même ne le serait point! Le mot est là pourtant avec la signification la plus déterminée. Il signifie que l'homme se croit un être non-seulement animé et sensible, mais doué de volonté, d'une volonté qui lui appartient, qui le distingue de tous les êtres soumis à la fatalité de la nature, et qui par conséquent ne peut admettre sur elle la tyrannie d'une autre volonté qui ferait à son égard l'office de la fatalité, quand ce serait celui de la fatalité la plus bienfaisante. Concevez-vous que ce mot et cette idée aient jamais pu se former, si la chose même n'existait pas? Il n'y a qu'un être libre qui puisse posséder l'idée et le mot de la liberté. Dira-t-on que la liberté de l'homme n'est qu'une illusion? Les vœux du genre humain sont alors la plus inexplicable extravagance. En niant la distinction essentielle de la liberté et de la fatalité, on contredit toutes les langues et toutes les notions reçues; on a, il est vrai, le glorieux avantage d'absoudre les tyrans; mais on dégrade aussi les héros. Ils ont donc combattu, et ils sont morts pour une chimère!

Toutes les langues contiennent les mots d'estime et de mépris. Estimer, mépriser, locutions universelles, phénomènes certains, où une impartiale analyse ne peut pas ne pas reconnaître les plus hautes notions. Peut-on mépriser un être qui dans ses actes ne serait pas libre, un être qui ne connaîtrait pas le bien, et qui ne se sentirait pas l'obligation de l'accomplir? Supposez que le

bien ne soit pas en soi essentiellement différent du mal, supposez qu'il n'y ait dans le monde que de l'intérêt plus ou moins bien entendu, qu'il n'y ait point de devoir réel, et que l'homme ne soit pas un être libre, il est impossible d'expliquer raisonnablement le mot de mépris. Il en est de même de celui d'estime.

L'estime est un fait qui fidèlement exprimé contient toute une philosophie aussi solide que généreuse. L'estime a deux caractères certains : 1° C'est un sentiment désintéressé dans l'âme de celui qui l'éprouve ; 2° Elle ne s'applique qu'à des actes désintéressés. On n'estime pas à volonté, et parce qu'on a intérêt à le faire. On n'estime pas non plus une action ou une personne parce qu'elles ont réussi. Le succès, le calcul heureux peut nous faire envie; il n'emporte pas l'estime : elle est à un autre prix.

L'estime à un certain degré et en certaines circonstances, c'est le respect : le respect, mot saint et sacré que les plus subtiles et les plus lâches analyses n'abaisseront jamais à exprimer un sentiment qui se rapporte à nous-mêmes et s'applique à des actes couronnés par la fortune !

Prenez encore ces deux mots, ces deux faits analogues aux deux premiers, l'admiration et l'indignation. L'estime et le mépris sont plutôt des jugements ; l'indignation et l'admiration sont des sentiments, mais des sentiments qui tiennent à l'intelligence, et enveloppent un jugement, un jugement dont le contre-coup retentit puissamment dans l'âme.

L'admiration est un sentiment essentiellement désintéressé. Voyez s'il y a quelque intérêt au monde qui ait

nce de vous donner de l'admiration pour quelque pour quelqu'un. Si vous y avez intérêt, vous .. simuler l'admiration, mais vous ne l'éprouverez Un tyran, la mort à la main, peut vous contraindre paraître l'admirer, mais non point à l'admirer en effet. L'affection même ne détermine pas l'admiration; tandis qu'un trait héroïque, partant d'un ennemi, la commande et nous l'arrache malgré nous.

Le phénomène opposé à l'admiration, c'est l'indignation. L'indignation n'est pas plus la colère que l'admiration n'est le désir. La colère est toute personnelle. L'indignation ne se rapporte jamais directement à nous : elle peut naître au milieu de circonstances où nous sommes engagés; mais le fond et le caractère dominant du phénomène en lui-même est d'être désintéressé. L'indignation de sa nature est généreuse. Si je suis victime d'une injustice, je puis éprouver à la fois de la colère et de l'indignation, de la colère contre celui qui me nuit, de l'indignation contre celui qui est injuste envers un de ses semblables. On peut s'indigner contre soi-même : on s'indigne contre tout ce qui blesse le sentiment de la justice. L'indignation couvre un jugement, ce jugement que celui qui commet telle ou telle action soit contre nous, soit même pour nous, fait une action indigne, contraire à notre dignité, à la sienne, à la dignité humaine. La souffrance éprouvée n'est pas la mesure de l'indignation, comme le plaisir et le bonheur ne sont pas la mesure de l'admiration. On se félicite de posséder ou d'avoir acquis une chose utile; mais on ne l'admire pas pour cela. De même on repousse la pierre qui nous blesse, on ne s'indigne pas contre elle.

L'admiration élève et agrandit l'âme. Les parties généreuses de la nature humaine se dégagent et s'exaltent en présence et comme au contact de l'image du bien. Voilà pourquoi l'admiration est déjà par elle-même si bienfaisante, se trompât-elle dans son objet. L'indignation est la révolte de ces mêmes parties généreuses de l'âme, qui, froissées par l'injustice, se relèvent avec fierté et protestent au nom de la dignité humaine offensée.

Regardez les hommes agir, vous les verrez s'imposer de grands sacrifices pour conquérir les suffrages de leurs semblables. L'empire de l'opinion est immense : la vanité seule ne l'explique pas. Il tient sans doute aussi à la vanité; mais il a des racines plus profondes et meilleures. Nous jugeons que les autres hommes sont, comme nous, sensibles au bien et au mal, qu'ils distinguent la vertu et le vice, qu'ils sont capables de s'indigner et d'admirer, d'estimer et de respecter, comme aussi de mépriser. Cette puissance est en nous, nous en avons la conscience, nous savons que les autres hommes la possèdent comme nous; et c'est cette puissance qui nous épouvante. L'opinion est notre propre conscience transportée dans le public, et là dégagée de toute complaisance et armée d'une sévérité inflexible. Au remords dans notre propre cœur répond la honte dans cette seconde âme que nous nous sommes faite et qui s'appelle l'opinion publique. Il ne faut pas s'étonner des douceurs de la popularité. Nous sommes plus sûrs d'avoir bien fait, lorsque au témoignage de notre conscience nous pouvons joindre celui de la conscience de nos semblables. Il n'y a qu'une seule chose qui puisse nous soutenir contre l'opinion, et même nous mettre au-dessus d'elle :

c'est le témoignage ferme et assuré de notre conscience, parce qu'enfin le public et le genre humain tout entier en est réduit à nous juger sur l'apparence, tandis que nous, nous nous jugeons infailliblement par la plus certaine de toutes les sciences.

Le ridicule est la crainte de l'opinion dans les petites choses. La force du ridicule est tout entière dans cette supposition qu'il y a un goût commun, un type commun de ce qui sied et de ce qui convient, qui dirige les hommes dans leurs jugements, et dans leurs plaisanteries mêmes qui sont aussi des jugements à leur manière. Otez cette supposition, le ridicule tombe de lui-même, et la plaisanterie perd son aiguillon. Mais il est immortel, comme la distinction du bien et du mal, du beau et du laid, de ce qui convient et de ce qui ne convient pas.

Quand nous n'avons pas réussi dans quelque démarche entreprise pour notre intérêt et notre bonheur, nous éprouvons un sentiment de peine qu'on appelle le regret. Mais nous ne confondons pas le regret avec cet autre sentiment qui s'élève en notre âme, lorsque nous avons la conscience d'avoir fait une action moralement mauvaise. Ce sentiment est une peine aussi, mais d'une toute autre nature; c'est le remords, c'est le repentir. Que nous ayons perdu au jeu, par exemple, cela nous est désagréable; mais si, en gagnant, nous avions la conscience d'avoir trompé notre adversaire, nous éprouverions un sentiment bien différent.

Nous pourrions prolonger et varier ces aperçus et ces exemples. Nous en avons assez dit pour être autorisés à conclure que le langage humain et les sentiments qu'il exprime sont inexplicables, si l'on n'admet pas la dis-

tinction essentielle du bien et du mal, de la vertu et du crime, du crime fondé sur l'intérêt, de la vertu fondée sur le désintéressement.

Ébranlez cette distinction, et vous ébranlez la vie humaine et la société tout entière. Permettez-moi de prendre un exemple extrême, tragique et terrible, pour mieux faire sentir ma pensée. Voici un homme que l'on vient de juger. On l'a condamné à mort, on va l'exécuter, lui ôter la vie. Et pourquoi? Placez-vous dans le système qui n'admet pas la distinction naturelle et essentielle du bien et du mal, et pesez ce qu'il y a de stupidement atroce dans cet acte de la justice humaine. Qu'avait fait le condamné? Évidemment une chose indifférente en soi. Car s'il n'y a pas d'autre distinction naturelle que celle du plaisir et de la peine, je défie qu'aucune action humaine, quelle qu'elle soit, puisse être qualifiée de criminelle sans la plus absurde inconséquence. Mais cette chose indifférente en elle-même, un certain nombre d'hommes, appelés législateurs, l'ont déclarée crime. Cette déclaration purement arbitraire n'a pas trouvé d'écho dans le cœur de cet homme. Il n'en a pas senti la justice, puisqu'il n'y a rien de juste en soi. Il a donc fait sans aucun remords ce que cette déclaration interdisait arbitrairement. Le bourreau va lui prouver qu'il n'a pas réussi, mais non qu'il a agi contre la justice, car il n'y a point de justice. Le bourreau le tue, il ne l'éclaire point. Des deux côtés lutte d'intérêts, jeux de la force, toujours le fait, jamais le droit. Je prétends que toute condamnation, soit à mort, soit à une peine quelconque, suppose impérieusement, pour être autre chose qu'une répression de la violence par la violence

même, les quatre points suivants : 1° Qu'il y a une distinction essentielle entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, et qu'à cette distinction est attachée pour tout être intelligent et libre l'obligation absolue de se conformer au bien et à la justice; 2° Que l'homme est un être intelligent et libre, capable de comprendre cette distinction et l'obligation qui l'accompagne, et d'y adhérer naturellement, indépendamment de toute convention et de toute loi positive; capable aussi de résister aux tentations qui le portent au mal et à l'injustice et d'accomplir la loi sacrée de la justice naturelle; 3° Que tout acte contraire à la justice mérite d'être réprimé par la force et même puni, en réparation de la faute commise, et cela encore indépendamment de toute loi et de toute convention; 4° Que l'homme reconnaît naturellement la distinction du mérite et du démérite des actions, comme il reconnaît celle du juste et de l'injuste, et qu'il sait que toute peine appliquée à un acte injuste est elle-même de la plus stricte justice.

Voilà les fondements de la puissance de juger et de punir qui est la société tout entière. Ce n'est pas la société qui a fait ces principes à son usage; ils lui sont bien antérieurs, ils sont contemporains de la pensée et de l'âme, et c'est sur eux que repose la société avec ses lois et ses institutions. Les lois sont légitimes par leur rapport à ces lois éternelles. La plus sûre puissance des institutions réside dans le respect que ces principes portent avec eux et qu'ils répandent sur tout ce qui en participe. L'éducation les développe, elle ne les crée pas. Ils dirigent le législateur qui fait la loi et le juge qui l'applique. Ils sont présents à l'accusé amené devant le tribu-

nal ; ils inspirent toute juste sentence; ils l'autorisent dans l'âme du condamné et dans celle du spectateur, et ils consacrent l'emploi de la force nécessaire à son exécution. Otez un seul de ces principes, toute la justice humaine s'écroule, et n'est plus qu'un amas de conventions arbitraires que nul n'est obligé en conscience de respecter, qu'on peut violer sans remords, et qui ne se soutiennent que par l'appareil des supplices. Les décisions d'une pareille justice ne sont point des jugements véritables, mais des actes de force, et la société civile n'est qu'une arène où les hommes se débattent sans devoirs et sans droits, sans autre objet que de se procurer le plus de jouissances possible, de les conquérir et de les assurer par la force ou la ruse, sauf à jeter sur tout cela le manteau de lois hypocrites.

Il est vrai, tel est l'aspect sous lequel un scepticisme plus ou moins sincère s'efforce de nous faire considérer la société et la justice humaine, nous poussant par le désespoir à la révolte et au désordre, et nous ramenant par le désespoir encore à un tout autre joug que celui de la raison et de la vertu, à ce désordre réglé qu'on appelle le despotisme. Le spectacle des choses humaines, vu de sangfroid et sans esprit de système, est, grâce à Dieu, moins sombre. Sans doute, la société et la justice humaine ont encore bien des imperfections que le temps découvre et répare; mais on peut dire qu'en général elles sont assises sur la vérité et sur l'équité naturelle. La preuve en est que partout la société subsiste, et même qu'elle se développe. D'ailleurs les faits fussent-ils tels que le pinceau mélancolique d'un Pascal ou d'un Rousseau les représente, les faits ne sont pas tout : devant les faits est le droit; et cette idée seule du droit, si elle est réelle, suffit pour renverser un

système avilissant et sauver la dignité humaine. Or, l'idée du droit est-elle une chimère? J'en appelle encore aux langues, à la conscience individuelle et à celle du genre humain : n'est-il pas vrai que partout on distingue le fait et le droit, le fait qui trop souvent peut-être, mais non pas toujours, comme on le dit, s'élève contre le droit ; et le droit qui dompte et règle le fait, ou proteste contre lui. Quel est le mot qui retentit le plus dans les sociétés humaines? N'est-ce pas celui du droit? Cherchez une langue qui ne le contienne pas. De toutes parts la société est hérissée de droits. On distingue même le droit naturel et le droit positif, ce qui est légal et ce qui est équitable. On proclame que la force doit être au service du droit et non le droit à la merci de la force. Les triomphes de la force, quelque part que nous les apercevions, soit sous nos yeux, soit à l'aide de l'histoire dans les siècles reculés, ou grâce à la publicité universelle par delà l'Océan et dans des continents étrangers, soulèvent l'indignation du spectateur ou du lecteur désintéressé. Au contraire, celui qui inscrit sur sa bannière le nom du droit par cela seul nous intéresse ; nous faisons des vœux pour les droits méconnus ; la cause du droit, où que nous la supposions, est pour nous la cause de l'humanité tout entière. C'est un fait aussi, et un fait incontestable, qu'aux yeux de l'homme le fait n'est pas tout et que l'idée du droit est une idée universelle, gravée en caractères éclatants et ineffaçables, sinon encore dans le monde visible, au moins dans celui de la pensée et de l'âme ; et c'est de celui-là seul qu'il s'agit ; c'est aussi celui-là qui à la longue doit réformer et gouverner l'autre.

La conscience individuelle, conçue et transportée dans

l'espèce entière, s'appelle le sens commun. C'est le sens commun qui a fait, qui soutient et qui développe les langues, les croyances naturelles et permanentes, la société et ses institutions fondamentales. Ce ne sont pas les grammairiens qui ont inventé les langues, ni les législateurs les sociétés, ni les philosophes les croyances fondamentales. Ce qui a fait cela, ce n'est personne et c'est tout le monde : c'est le génie de l'humanité.

Le sens commun est déposé dans ses œuvres. Or, toutes les langues et toutes les institutions humaines contiennent les idées et les sentiments que nous venons de rappeler et de décrire, et singulièrement la distinction du bien et du mal, de la justice et de l'injustice, de la volonté libre et du désir, du devoir et de l'intérêt, de la vertu et du bonheur, avec cette croyance profondément enracinée que le bonheur est une récompense due à la vertu, et que le crime en lui-même mérite d'être puni et appelle, comme une réparation légitime, une juste souffrance.

Voilà ce qu'attestent les discours et les actions des hommes. Telles sont les données sincères et impartiales, mais un peu confuses, un peu grossières du sens commun.

Ici commence le rôle de la philosophie. Elle a devant elle deux routes différentes : elle peut faire de deux choses l'une : ou bien accepter les données du sens commun, les éclaircir, par là les développer et les accroître, et fortifier, en les exprimant fidèlement, les croyances de l'humanité; ou bien, préoccupée de tel ou tel principe, l'imposer aux données naturelles du sens commun, admettre celles qui sont conformes à ce principe, plier les autres artificiel-

lement à celles-là, ou les nier ouvertement : c'est ce que l'on appelle faire un système.

Les systèmes philosophiques ne sont pas la philosophie : la philosophie les surpasse de toute la supériorité d'un principe sur ses applications. Les systèmes s'efforcent de réaliser l'idée de la philosophie, comme les institutions civiles s'efforcent de réaliser celle de la justice, comme les arts expriment de leur mieux la beauté infinie, comme les sciences poursuivent la science universelle. Les systèmes philosophiques sont nécessairement imparfaits, sans quoi il n'y en aurait jamais eu deux dans le monde. Heureux ceux qui passent aussi en bien faisant, et qui répandent dans les esprits et dans les âmes, avec quelques erreurs innocentes, le goût sacré du vrai, du beau, et surtout du bien ! Mais les systèmes philosophiques suivent leur temps bien plus qu'ils ne le dirigent ; ils reçoivent leur esprit des mains de leur siècle. Au milieu du XVIIIe siècle, vers la fin de la régence et sous le règne de Louis XV, la philosophie anglaise de Locke transportée en France et développée selon le goût du temps, y produisit une école célèbre qui longtemps domina et qui domine encore parmi nous, protégée par de vieilles habitudes, mais en contradiction radicale avec l'esprit nouveau, avec les institutions et les mœurs issues de la révolution française. Sorti du sein des tempêtes, nourri dans le berceau d'une révolution, élevé sous la mâle discipline du génie de la guerre, le XIXe siècle ne peut en vérité contempler son image et retrouver ses instincts dans une philosophie née à l'ombre des délices de Versailles, admirablement faite pour la décrépitude d'une monarchie arbitraire, mais non pas pour la vie la-

borieuse d'une jeune liberté environnée de périls. Pour moi, entre un système tout-puissant, il est vrai, mais dont je connais l'origine, entre ce système et la foi éternelle de l'humanité devenue le besoin le plus pressant de la société nouvelle, j'ai fait mon choix, et après avoir combattu la philosophie de la sensation dans sa théorie métaphysique, je n'hésiterai pas à la combattre dans la doctrine morale qu'elle devait nécessairement produire, et qui a si longtemps régné sur les esprits et sur les âmes, je veux dire la morale de l'intérêt.

L'exposition et la réfutation de cette prétendue morale seront le sujet de la prochaine leçon.

XVIIIe LEÇON.

Exposition de la morale de l'intérêt (1). — Ce qu'il y a de vrai dans ce système. — Ses défauts. — 1° Il confond la liberté et le désir, et par là abolit la liberté. — 2° Il ne peut expliquer la distinction fondamentale du bien et du mal. 3° Ni l'obligation et le devoir. 4° Ni le droit. 5° Ni le principe du mérite et du démérite. — Conséquences de la morale de l'égoïsme. Conséquences religieuses : qu'elle ne peut aboutir ni à un Dieu moral ni à l'immortalité de l'âme. — Conséquences politiques : état de guerre, droit de la force, despotisme.

La philosophie de la sensation partant d'un fait unique, la sensation agréable ou pénible, aboutit nécessairement à un principe unique, l'intérêt. Voici l'ensemble du système.

1. Sur la morale de l'intérêt, voyez t. Ier, cours de 1817, programme, p. 223 ; leç. XVIIIe, p. 313, leç. XXIe, p. 326 ; leç. XXIIe, p. 351. T. III, *passim*.

L'homme est sensible au plaisir et à la peine : il fuit l'une, il recherche l'autre. C'est là son premier instinct, et cet instinct ne l'abandonne jamais. Le plaisir peut changer d'objet, et se diversifier de mille manières, mais quelque forme qu'il prenne, plaisir physique, plaisir intellectuel, plaisir moral, c'est toujours le plaisir que l'homme poursuit.

L'agréable généralisé c'est l'utile ; et la plus grande somme de plaisir possible, quel qu'il soit, non plus concentré dans tel ou tel instant, mais réparti sur une certaine étendue de la durée, c'est le bonheur.

Le bonheur, comme le plaisir, est relatif à celui qui l'éprouve ; il est essentiellement personnel. C'est nous-mêmes, c'est nous seuls que nous aimons, en aimant le plaisir et le bonheur.

L'intérêt est ce ressort qui nous pousse à chercher en toutes choses notre plaisir et notre bonheur.

Si le bonheur est le but unique de la vie, l'intérêt est le mobile unique de toutes nos actions.

L'homme n'est sensible qu'à son intérêt : mais il l'entend bien ou mal. Il faut de l'art pour être heureux. N'allons pas, comme Aristippe et les Cyrénaïques, nous livrer à tous les plaisirs qui s'offrent à nous sur la route de la vie, sans nous demander si ces plaisirs ne cachent pas plus d'une douleur. Le plaisir présent n'est pas tout : il faut songer à l'avenir : il faut savoir renoncer aux jouissances qui peuvent amener de la douleur, et sacrifier le plaisir au bonheur, c'est-à-dire au plaisir lui-même, plus durable et moins enivrant. Les plaisirs du corps ne sont pas les seuls : il y a d'autres plaisirs, ceux de l'esprit, ceux même de l'opinion : il les faut tempérer les uns par

les autres. C'est ainsi qu'Épicure recommande la modération dans l'intérêt même de celui qui la pratique.

La morale de l'intérêt n'est pas autre chose que la morale du plaisir perfectionnée, substituant le bonheur au plaisir, l'utile à l'agréable, la prudence à la passion. Elle admet comme le genre humain les mots de bien et de mal, de vertu et de vice, de mérite et de démérite, de peine et de récompense : mais elle les explique à sa manière. Le bien, c'est ce qui aux yeux de la raison est conforme à notre véritable intérêt : le mal, c'est ce qui y est contraire. La vertu est cette sagesse qui sait résister à l'entraînement des passions, qui discerne ce qui est vraiment utile, et marche sûrement au bonheur. Le vice est cet égarement d'esprit et de caractère qui sacrifie le bonheur à des plaisirs sans durée ou pleins de dangers. Le mérite et le démérite, la peine et la récompense sont les conséquences de la vertu et du vice : pour n'avoir pas su chercher le bonheur par le chemin de la sagesse, on est puni en ne l'atteignant pas. La morale de l'intérêt ne prétend ruiner aucun des devoirs consacrés par l'opinion commune; elle établit que tous sont conformes à notre intérêt personnel, et c'est pour cela qu'ils sont des devoirs. Faire du bien aux hommes, c'est le plus sûr moyen qu'ils nous en fassent; et c'est aussi le moyen d'acquérir leur estime, leur bienveillance, leur sympathie, toujours agréables et souvent utiles. Le désintéressement lui-même a son explication. Sans doute il n'y a point de désintéressement au sens vulgaire du mot, c'est-à-dire un sacrifice véritable de soi-même, ce qui est absurde, mais il y a le sacrifice d'un intérêt présent à un intérêt futur, d'une passion grossière et sensuelle à un plaisir plus

noble et plus délicat. Quelquefois on se rend mal compte du plaisir que l'on poursuit, et faute de voir clair dans son propre cœur, on invente cette chimère du désintéressement, dont la nature humaine est incapable, et qu'elle ne peut même comprendre.

On voudra bien convenir que cette exposition de la morale de l'intérêt n'est pas chargée et qu'elle est fidèle.

Allons plus loin : reconnaissons que cette morale est une réaction extrême, mais jusqu'à un certain point légitime contre la rigueur excessive de la morale stoïque, et surtout de la morale ascétique qui étouffe la sensibilité au lieu de la régler, et pour sauver l'âme des passions lui commande un sacrifice de tous les instincts de la nature qui ressemble à un suicide.

L'homme n'est fait pour être ni un sublime esclave, comme Épictète, appliqué à bien supporter la mauvaise fortune sans s'efforcer de la surmonter, ni, comme l'auteur de l'*Imitation*, l'angélique habitant d'un cloître, appelant la mort comme une délivrance bienheureuse et la devançant, autant qu'il est en lui, par une continuelle pénitence et dans une adoration muette. La vie humaine n'est point une prison, ni le monde un couvent. Le goût du plaisir, les passions mêmes ont leur raison dans les besoins de l'humanité. Ou la vie est un contre-sens inintelligible qu'il faut briser le plus tôt possible, ou elle a son prix et une fin digne de son auteur. Mais pour que l'homme en fasse un emploi légitime, la première condition c'est qu'il y tienne. Le premier lien de l'homme avec la vie est le plaisir. Otez le plaisir, et la vie lui est sans attrait. Supprimez la passion, plus d'excès, il est vrai, mais plus de ressort suffisant : faute de vents, le vaisseau

ne marche plus et s'enfonce bientôt dans l'abîme. Supposez un être auquel manque l'amour de lui-même, l'instinct de la conservation, l'horreur de la souffrance, surtout l'horreur de la mort, qui n'ait de goût ni pour le plaisir ni pour le bonheur, en un mot destitué de tout intérêt personnel, un tel être ne résistera pas longtemps aux innombrables causes de destruction qui l'environnent et qui l'assiégent; il ne durera pas un jour. Jamais une seule famille ne pourra se former ni se maintenir, jamais la moindre société. Celui qui a fait l'homme, et qui l'a fait apparemment pour qu'il se conservât et se développât, n'a pas confié le soin de son ouvrage à la vertu seule, au dévouement et à une charité sublime : il a voulu que la durée et le développement de la race et de la société humaine fussent assis sur des fondements plus simples et plus sûrs, et voilà pourquoi il a donné à l'homme l'amour de soi, l'instinct de la conservation, le goût du plaisir et du bonheur, les passions qui animent la vie, l'espérance et la crainte, l'amour, l'ambition, l'intérêt personnel enfin, mobile puissant, permanent, universel, qui nous pousse à améliorer sans cesse notre condition sur la terre.

On le voit : nous ne venons pas contester à la morale de l'intérêt la vérité ni même la légitimité de son principe : nous sommes convaincus que ce principe existe, et qu'il a sa raison d'être. La seule question que nous posons est celle-ci : le principe de l'intérêt est vrai en lui-même, mais n'y a t-il pas aussi d'autres principes tout aussi vrais, tout aussi légitimes? L'homme cherche le plaisir et le bonheur : mais n'y a-t-il pas en lui d'autres besoins, d'autres sentiments, aussi puissants, aussi vivaces? La vie humaine a pour premier et universel fondement le besoin

qu'a l'individu de se conserver ; mais ce fondement suffirait-il à porter la vie et la société humaine tout entière, et telle que nous la voyons? L'homme sur lequel s'appuie la morale de l'intérêt, est assurément ; mais à côté de lui, et dans son propre sein, n'y a-t-il pas un autre homme encore, qui comme le premier a ses instincts et ses lois?

Tout comme l'existence du corps n'empêche point celle de l'âme, et réciproquement, de même dans l'ample sein de l'humanité, et dans les profonds desseins de la divine Providence, les principes les plus différents ne s'excluent point, et loin de là se tempèrent et se soutiennent les uns les autres.

La philosophie de la sensation en appelle sans cesse aux faits et à l'expérience. Nous aussi nous invoquons l'expérience ; et c'est l'expérience qui nous a signalé les faits certains et manifestes exposés dans la leçon précédente, et qui sont les premières données du sens commun. Nous admettons les faits qui servent de fondement au système de l'intérêt, et nous repoussons le système. Les faits sont vrais dans leur juste portée : le système est faux en ce qu'il attribue à ces faits une portée excessive, illimitée ; et il est faux encore en ce qu'il nie d'autres faits tout aussi réels, tout aussi incontestables. La vraie philosophie tient pour sa loi première de recueillir tous les faits certains, et de ne pas[1] étouffer les différences réelles qui les distinguent sous une unité fantastique. Ce qu'elle poursuit avant tout, ce n'est point l'unité, c'est la vérité[2]. Or la morale de l'intérêt mutile la vérité au profit

1. T. 1er, cours de 1817, *Discours d'ouverture*, p. 234.

2. Sur le danger de chercher avant tout l'unité systématique, voyez dans les *Fragments philosophiques* notre *Examen des leçons de M. Laromiguière*.

d'un système : elle choisit parmi les faits ceux qui lui conviennent. Elle se fonde sur certains éléments de la nature humaine, et elle répudie tous les autres, lesquels sont précisément les éléments mêmes de la moralité. Exclusive et intolérante, elle nie ce qu'elle n'explique point : elle forme un système bien lié, qui comme ouvrage artificiel peut avoir son mérite, mais qui se brise en éclat dès qu'il vient à rencontrer la nature humaine avec ses grandes et fortes parties.

Nous allons faire voir que la morale de l'intérêt, issue de la philosophie de la sensation, est en contradiction avec un certain nombre de phénomènes, que présente la nature humaine à quiconque l'interroge sans esprit de système.

1° Nous avons établi, non pas au nom d'un système, mais au nom de l'expérience la plus vulgaire, que l'humanité entière croit à l'existence en chacun de ses membres d'une certaine force, d'une certaine puissance qu'on appelle la liberté. C'est parce qu'elle croit à la liberté dans l'individu qu'elle veut que cette liberté soit respectée et protégée dans la société. La liberté est un fait que la conscience de chacun de nous lui atteste, et qui de plus est impliqué dans tous les phénomènes moraux que nous avons signalés, dans l'approbation et la désapprobation morale, dans l'estime et le mépris, dans l'admiration et l'indignation, dans le mérite et le démérite, dans la peine et la récompense. Demandons à la philosophie de la sensation et à la morale de l'intérêt ce qu'elles font de ce phénomène universel que supposent toutes les croyances de l'humanité et sur lequel roule la vie entière, privée et publique.

Tout système de morale, quel qu'il soit, qui contient, je ne dis pas une règle, mais un simple conseil, admet implicitement la liberté. Lorsque la morale de l'intérêt conseille à l'homme de sacrifier l'agréable à l'utile, elle admet apparemment que l'homme est libre de suivre ou de ne pas suivre ce conseil. Mais en philosophie il ne suffit pas d'admettre implicitement un fait, il faut le reconnaître hautement, et montrer son accord avec les principes qu'on adopte. Or, la plupart des moralistes de l'intérêt nient la liberté de l'homme, et nul n'a le droit de l'admettre dans un système qui tire l'âme humaine tout entière, toutes ses facultés et toutes ses idées, de la seule sensation et de ses développements.

Quand une sensation agréable, après avoir charmé notre âme, la quitte et s'évanouit, l'âme éprouve une sorte de souffrance, un manque, un besoin : elle s'agite, elle s'inquiète. Cette inquiétude, d'abord vague et indécise, se détermine bientôt; elle se porte vers l'objet qui nous a plu et dont l'absence nous fait souffrir. Ce mouvement de l'âme, plus ou moins vif, c'est le désir.

Y a-t-il dans le phénomène du désir aucun des caractères de la liberté? Qu'appelle-t-on être libre? Chacun sait qu'il est libre, quand il sait qu'il est le maître de son action, qu'il peut la commencer, l'arrêter, la continuer à son gré. Nous sommes libres, quand avant d'agir nous avons pris la résolution d'agir de telle ou telle manière, sachant bien que nous pouvions prendre la résolution contraire, ou du moins quand nous avons conscience, en agissant et après avoir agi, que nous aurions pu agir autrement. L'acte libre est celui dont, au témoignage infaillible de ma conscience, je sais que je suis la cause, et dont,

à ce titre, je me reconnais responsable. La liberté est l'attribut fondamental de la volonté. Dieu, le monde, le corps, peuvent produire en moi mille mouvements; ces mouvements peuvent simuler des actes volontaires aux yeux de l'observateur extérieur; mais toute erreur est impossible à la conscience : elle distingue avec une certitude invincible tout mouvement non voulu, quel qu'il soit, d'un acte volontaire.

La vraie activité est l'activité volontaire et libre. Le désir en est juste l'opposé. Le désir, porté à son comble, c'est la passion ; or, la langue comme la conscience disent hautement que l'homme est passif dans la passion ; et plus elle est vive, plus ses mouvements sont impérieux, plus elle s'éloigne du type de la vraie activité où l'âme se possède et se gouverne elle-même.

Je ne suis pas plus libre dans le désir que dans la sensation qui le précède et le détermine. Si un objet agréable se présente à moi, puis-je ne pas en être agréablement ému ? Si c'est un objet pénible, puis-je ne pas en être douloureusement affecté? Et de même, quand cette sensation agréable a disparu, si la mémoire et l'imagination me la rappellent, puis-je ne pas souffrir de ne plus l'éprouver, puis-je ne pas ressentir le besoin de l'éprouver encore, et ne pas désirer plus ou moins ardemment l'objet qui seul peut apaiser l'inquiétude et la souffrance de mon âme?

Observez bien ce qui se passe en vous dans le désir : vous y reconnaîtrez un élan aveugle qui sans aucune délibération de votre part et sans l'intervention de votre volonté, s'élève ou tombe, s'accroît ou diminue. Le désir n'est pas une résolution, c'est un entraînement. On ne

ésire pas et on ne cesse pas de désirer à volonté. La volonté combat souvent le désir comme souvent ıssi elle y cède ; elle n'est donc pas le désir. On ne se eproche pas les sensations que les objets envoient, ni les ésirs que ces sensations engendrent ; mais on se reproche consentement de la volonté à ces désirs et les actes qui n sont la suite, car ces actes sont en notre pouvoir.

Le désir est si peu la volonté que souvent il l'abolit, t arrache à l'homme des actes ou plutôt des mouvements u'il ne s'impute pas parce qu'ils ne sont pas volonaires. C'est même le refuge de bien des accusés : ils reettent leurs fautes sur la violence du désir et de la passion qui ne les a pas laissés maîtres d'eux-mêmes.

Si le désir était le fondement de la volonté, plus le lésir serait fort, plus nous serions libres. Or, c'est le conraire qui est vrai évidemment. A mesure que la violence lu désir augmente, la domination de l'homme sur luimême diminue ; et à mesure que le désir s'affaiblit et que la passion s'éteint, l'homme rentre en possession de luimême.

Je ne dis pas que nous n'ayons aucune influence sur nos désirs. Pour que deux faits diffèrent, il n'est pas besoin qu'ils soient sans relation entre eux. Loin de là, le pouvoir même de la volonté sur le désir est une preuve de la différence de leur nature. Les sensations sont évidemment involontaires en elles-mêmes ; et pourtant en éloignant certains objets, ou, même en leur présence, en éloignant notre pensée du plaisir qu'ils nous peuvent donner, nous pouvons, jusqu'à un certain point, détourner et éluder les effets sensibles de ces objets, et échapper aux désirs qu'ils pourraient soulever en nous.

On peut aussi, en s'entourant de certains objets, ou en allant au-devant d'eux, se ménager en quelque sorte et faire naître en soi des sensations et des désirs qui pour cela ne sont pas plus volontaires que ne serait volontaire l'impression faite sur nous par une pierre que nous nous serions jetée à nous-mêmes. Enfin, en cédant à ses désirs on leur prête une nouvelle force, et on les modère par une habile résistance. Tout cela prouve qu'il y a en nous un pouvoir différent de la sensation et du désir, qui, sans en disposer, exerce sur eux une autorité indirecte.

La volonté peut quelque chose sur la sensibilité, précisément parce qu'elle n'est point elle. Elle agit sur les organes du corps, et, en leur appliquant un régime approprié, elle modifie leurs fonctions. Est-ce à dire que ces fonctions soient volontaires parce que la volonté les dirige en une certaine mesure? Mais elle dirige aussi l'intelligence, bien qu'elle ne soit pas l'intelligence. Vouloir et connaître sont deux phénomènes essentiellement différents. Nous ne jugeons pas comme nous voulons, mais selon les lois nécessaires du jugement et de l'entendement. La vérité n'est pas une résolution de la volonté. Ce n'est pas la volonté qui prononce, par exemple, que le corps est étendu, qu'il est dans l'espace, que l'esprit est simple, que tout phénomène a une cause, etc. Cependant la volonté n'est pas sans influence sur l'intelligence. C'est librement et volontairement que nous travaillons, que nous portons notre attention sur certaines études; par conséquent c'est la volonté qui développe et accroît l'intelligence, comme elle pourrait la laisser languir et s'éteindre. Il faut donc avouer qu'il y a en nous un pouvoir suprême qui préside à toutes nos puissances, à l'intelligence

comme à la sensibilité, qui s'en distingue et qui s'y mêle, les gouverne ou les livre à leur développement naturel, faisant paraître, dans son absence même, le caractère qui lui appartient, puisque l'homme qui en est privé avoue qu'il n'est plus maître de soi, qu'il n'est pas lui-même : tant la personne humaine réside dans cette puissance éminente que l'on appelle la volonté [1].

Singulière destinée de cette faculté si souvent méconnue et pourtant si manifeste ! Étrange confusion de la volonté et du désir, où se rencontrent les écoles les plus opposées, Spinoza, Malebranche et Condillac, la philosophie du XVIIe siècle et celle du XVIIIe. L'une contemptrice de l'humanité, par une piété extrême et mal entendue, ôte à l'homme son activité propre pour la concentrer en Dieu [2]; l'autre, la transporte à la nature. Pur instrument de part et d'autre, l'homme n'est plus autre chose qu'un mode de Dieu ou un produit de la nature. Une fois que le désir est pris comme le type de l'activité humaine, c'en est fait de la liberté et de la personnalité. Une philosophie moins systématique, en se conformant aux faits, arrive par le sens commun à des résultats meilleurs. En distinguant le phénomène passif du désir de la puissance de se déterminer librement, elle restitue la vraie activité qui caractérise la personne humaine. La volonté est le signe infaillible et la vertu propre d'un être réel et effectif : car comment ce qui ne serait qu'un mode d'un autre être,

1. Sur la différence du désir, de l'intelligence et de la volonté, voyez tom. I, Cours de 1816, p. 189 ; programme du Cours de 1817, p. 224, et dans les *Fragments philosophiques*, *l'Examen des leçons de M. Laromiguière*.

2. Voyez 2e série, t. II, leç. XIe sur la philosophie du XVIIe siècle, et les *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 469.

trouverait-il dans son être emprunté une puissance capable de vouloir et de produire des actes dont il se sentirait la cause, et la cause responsable?

Si la philosophie de la sensation, en partant d'un phénomène passif, ne peut expliquer la vraie activité, l'activité volontaire et libre, nous pourrions considérer comme démontré que cette même philosophie ne peut donner une vraie morale; car toute morale suppose la liberté. Pour imposer des règles de conduite à un être, il faut que cet être soit capable de les accomplir ou de les violer. Ce qui fait le bien et le mal d'une action, ce n'est pas l'action même, c'est l'intention qui l'a déterminée. Devant tout tribunal équitable, le crime est dans l'intention, et c'est à l'intention que s'attache la punition. Où donc la liberté manque, où il n'y a plus que le désir et la passion, nulle ombre même de moralité ne peut subsister. Mais nous ne voulons pas écarter par la question préalable la morale de la sensation. Nous allons examiner en lui-même le principe qu'elle pose, et faire voir qu'on ne peut tirer de ce principe ni l'idée du bien et du mal, ni aucune des idées morales qui se rattachent à celle-là.

II° Suivant la philosophie de la sensation, le bien n'est autre chose que l'utile. En substituant l'utile à l'agréable, sans changer de principe, on s'est ménagé un refuge commode contre beaucoup de difficultés : car on pourra toujours distinguer l'intérêt bien entendu de l'intérêt vulgaire. Mais même sous cette forme un peu plus raffinée, la doctrine que nous examinons ne détruit pas moins la distinction du bien et du mal.

Si l'utilité est la mesure unique de la bonté des actions,

e ne dois considérer qu'une chose quand on me propose ıne action à faire : quels avantages doivent en résulter pour moi?

Ainsi je suppose que tout à coup un ami, dont l'innocence m'est connue, tombe dans la disgrâce ou d'un roi ou de l'opinion, maîtresse plus jalouse et plus impérieuse que tous les rois, et qu'il y ait du danger à lui rester fidèle et de l'avantage à me séparer de lui, en supposant le danger certain et l'avantage incontestable, je dois abandonner mon ami malheureux, ou renoncer au principe de l'intérêt, de l'intérêt bien entendu.

Mais on me dira : songez à l'incertitude des choses humaines ; pensez que le malheur peut vous atteindre aussi, et n'abandonnez pas votre ami, dans la crainte qu'on ne vous abandonne un jour.

Je réponds : d'abord l'avenir est incertain, et le présent est certain : si je puis retirer de grands, d'évidents avantages d'une action, il serait absurde de les sacrifier à la chance d'un malheur possible. D'ailleurs toutes les chances de l'avenir sont en ma faveur : c'est là l'hypothèse que nous avons faite.

Ne me parlez pas du public. Si l'intérêt personnel est le seul principe raisonnable, la raison publique doit être avec moi. Si elle était contre moi, ce serait une objection redoutable contre la vérité du principe. Car comment un principe vrai, logiquement appliqué, révolterait-il la conscience publique?

Ne m'opposez pas non plus le remords. Quel remords puis-je éprouver d'avoir suivi la vérité, si le principe de l'intérêt est en effet la vérité morale? Au contraire, j'en devrai ressentir une satisfaction véritable..

Restent les récompenses et les peines de l'autre vie. Mais comment croire à une autre vie dans un système qui renferme la connaissance dans les limites de la sensation transformée?

Je n'ai donc aucun motif pour garder la fidélité à un ami. Et cependant cette fidélité, le genre humain me l'impose; et si j'y manque, je suis déshonoré.

Si le bonheur est le but suprême, le bien et le mal n'est pas dans l'acte lui-même, mais dans ses résultats heureux ou funestes.

Fontenelle voyant conduire un homme au supplice, disait : Voilà un homme qui a mal calculé. D'où il suit que si cet homme eût échappé au supplice, il aurait bien calculé, et que sa conduite eût été louable. L'action devient donc bonne ou mauvaise, selon l'événement. Tout acte est de soi indifférent, c'est le sort qui le qualifie.

Si l'honnête n'est que l'utile, le génie du calcul est la sagesse par excellence, que dis-je, c'est la vertu!

Mais ce génie n'est point à la portée de tout le monde. Il suppose, avec une longue expérience de la vie, un coup d'œil sûr, capable de discerner toutes les conséquences des actions, une tête assez forte et assez vaste pour embrasser et peser leurs chances diverses. Le jeune homme, l'ignorant, le pauvre d'esprit ne pourront pas distinguer le bien et le mal, l'honnête et le déshonnête. Et même en supposant la prudence la plus consommée, quelle place ne reste-t-il pas, dans la profonde obscurité des choses humaines, pour le hasard et pour l'imprévu! En vérité dans le système de l'intérêt bien entendu, il faut une bien grande science pour être honnête homme. Il en faut bien moins à la vertu ordinaire, dont la devise a

toujours été : Fais ce que dois, advienne que pourra. Mais ce principe est précisément le contre-pied du principe de l'intérêt. Il faut choisir entre eux. Si l'intérêt est le principe unique avoué par la raison, le principe contraire est l'idéal de l'extravagance. Le désintéressement est un mensonge et un délire, et à la lettre un monstre incompréhensible dans la nature humaine bien ordonnée.

Et pourtant l'humanité parle de désintéressement, et par là elle n'entend nullement cet égoïsme bien entendu qui se prive d'un plaisir pour un plaisir plus sûr ou plus délicat ou plus durable. Personne n'a jamais cru que ce fût la nature ou le degré du plaisir recherché qui constituât le désintéressement. On n'accorde ce nom qu'au sacrifice d'un intérêt, quel qu'il soit, à un motif pur de tout intérêt. Et non-seulement le genre humain entend ainsi le désintéressement; mais il croit qu'un tel désintéressement existe; il en croit l'âme humaine capable. Il admire le dévouement de Régulus, parce qu'il ne voit pas quel intérêt a pu pousser ce grand homme à aller chercher loin de sa patrie, chez des ennemis cruels, une mort affreuse, quand il aurait pu vivre tranquille et même respecté, au milieu de sa famille et de ses concitoyens.

Mais la gloire, dira-t-on, la passion de la gloire, voilà ce qui a inspiré Régulus; c'est donc encore l'intérêt qui explique l'apparent héroïsme du vieux Romain. Convenez qu'alors cette manière d'entendre son intérêt est absurde jusqu'au ridicule, et que les héros sont des égoïstes bien maladroits et bien inconséquents. Au lieu d'élever des statues, avec le genre humain abusé, à Régulus, à d'Assas, à saint Vincent de Paul, la vraie philosophie les doit renvoyer aux petites maisons, pour qu'un

régime approprié les guérisse de la générosité, de la charité, de la grandeur d'âme, et les ramène à l'état sain, à l'état normal, celui où l'homme ne pense qu'à soi, et ne connaît pas d'autre loi, d'autre principe d'action que son intérêt.

III° S'il n'y a pas de liberté, s'il n'y a pas de distinction essentielle entre le bien et le mal, s'il n'y a que de l'intérêt bien ou mal entendu, il ne peut pas y avoir d'obligation.

Il est d'abord trop évident que l'obligation suppose un être capable de l'accomplir, que le devoir ne s'applique qu'à un être libre. Ensuite la nature de l'obligation est telle que si nous y manquons, nous nous sentons coupables ; mais quand, au lieu de bien entendre notre intérêt, nous l'avons mal entendu, il ne s'ensuit qu'une seule chose, c'est que nous sommes malheureux. Or, être coupable et être malheureux, est-ce donc la même chose? Il y a là deux idées radicalement différentes. Vous pouvez me conseiller de bien entendre mon intérêt, sous peine de tomber dans quelque malheur ; vous ne pouvez pas me commander de voir clair dans mes intérêts sous peine de crime.

On n'a jamais considéré l'imprudence comme un crime. Quand on l'accuse moralement, c'est bien moins comme nous étant nuisible que comme attestant des vices de l'âme, la légèreté, la présomption, la faiblesse.

Il faut de l'esprit pour comprendre son intérêt ; il faut quelquefois un calcul d'une certaine profondeur pour le découvrir ; car il est des situations compliquées où notre vrai intérêt est du discernement le plus difficile. L'obligation est toujours immédiate et manifeste. En vain le

désir et la passion la combattent. En vain le raisonnement que la passion traîne souvent à sa suite, comme un esclave docile, tente de l'étouffer sous un amas de sophismes : elle surmonte aisément les nuages dont on l'enveloppe : elle éclate aux yeux de la conscience ; tantôt c'est un cri de l'âme, tantôt c'est une intuition vive et sûre de la raison, si différente du raisonnement.

Quelque vives que puissent être les sollicitations de l'intérêt, on peut toujours entrer en contestation et en arrangement avec lui. Il y a mille manières d'être heureux, même dans un seul cas donné ; il n'y a jamais qu'une seule manière d'être honnête homme. Vous m'assurez qu'en me conduisant de telle manière, j'arriverai à la fortune. Oui, mais j'aime mieux le repos que la fortune, et au seul point de vue du bonheur, l'activité n'est pas meilleure que la paresse. Rien n'est plus malaisé que de conseiller quelqu'un sur son intérêt : rien de plus aisé en fait d'honneur.

Après tout, dans la pratique, l'utile se résout dans l'agréable, c'est-à-dire dans le plaisir. Or, en fait de plaisir, tout dépend de l'humeur et du tempérament. Dès qu'il n'y a ni bien ni mal en soi, il n'y a pas de plaisirs plus ou moins nobles, plus ou moins relevés : il n'y a que des plaisirs qui nous agréent plus ou moins. Mais cela tient à la nature de chacun. Voilà pourquoi l'intérêt est si capricieux. Chacun l'entend comme il lui plaît, parce que chacun est juge de ce qui lui plaît. L'un est plus touché des plaisirs des sens, l'autre des plaisirs de l'esprit ou du cœur. A celui-ci la passion de la gloire tient lieu des plaisirs des sens : à celui-là le plaisir de la domination paraît bien supérieur à celui de la gloire. Chaque homme a ses

passions propres : chaque homme a donc une manière à lui d'entendre son intérêt; et même mon intérêt d'aujourd'hui n'est pas mon intérêt de demain. Les révolutions de la santé, l'âge, les événements apportent dans nos goûts, dans nos humeurs, de grandes modifications. Nous changeons perpétuellement nous-mêmes, et avec nous changent nos désirs et nos intérêts.

Il n'en est point ainsi de l'obligation. Elle n'est point, ou elle est absolue. L'idée d'obligation implique celle de quelque chose d'inflexible. Cela seul est un devoir dont on ne peut être délié sous aucun prétexte, et qui l'est pour tous au même titre. Quand je reconnais que tel acte est un devoir pour moi, je crois qu'il est un devoir pour vous, et pour tous mes semblables, la même situation étant donnée. Il est une chose devant laquelle tous les caprices de mon esprit, de mon imagination, de ma sensibilité, doivent disparaître, c'est l'idée du bien, avec l'obligation qu'elle entraîne. A ce commandement suprême, je ne puis opposer ni mon humeur, ni les circonstances, ni même les difficultés. Cette loi n'admet ni délai, ni accommodement, ni excuse. Dès qu'elle parle, soit à vous, soit à moi, en quelque lieu, en quelque circonstance, en quelque disposition que nous soyons, il ne nous reste qu'à obéir. Nous pouvons ne pas obéir, car nous sommes libres; mais toute désobéissance à la loi nous paraît à nous-mêmes une faute plus ou moins grave, un mauvais emploi de notre liberté. Et la loi violée a sa sanction pénale immédiate dans le remords qu'elle nous inflige.

La seule peine qu'entraînent pour nous les conseils de la prudence, plus ou moins bien compris, plus ou moins bien suivis, c'est, en fin de compte, plus ou

moins de bonheur et de malheur. Or, je vous prie, suis-je obligé d'être heureux? L'obligation peut-elle tomber sur le bonheur, c'est-à-dire sur une chose qu'il m'est également impossible de ne pas toujours rechercher, et d'obtenir à volonté? Si je suis obligé, il faut que je puisse remplir l'obligation imposée. Or, ma liberté ne peut rien sur le bonheur, qui échappe à ses prises, tandis qu'elle peut tout sur la vertu, car la vertu n'est qu'un emploi de la liberté. De plus, le bonheur n'est en soi moralement ni meilleur ni pire que le malheur. S'il me plaît de braver le malheur, c'est en quelque sorte une affaire entre lui et moi. Je puis être un insensé de penser et d'agir ainsi : c'est une folie, si vous voulez; mais folie n'est pas crime. Si j'entends mal mon intérêt, j'en suis puni par la souffrance, non par le remords. Le malheur peut m'accabler; il ne m'avilit point, s'il n'est pas la suite de quelque vice de l'âme.

Ce n'est pas que je veuille renouveler ici le stoïcisme et dire à la douleur : tu n'es pas un mal. Non : je conseille fort d'éviter la douleur autant qu'on le peut, de bien entendre son intérêt, de fuir le malheur et de rechercher le bonheur. Je fais grand cas de la prudence. Je veux établir seulement que le bonheur est une chose et que la vertu en est une autre, que l'homme aspire nécessairement au bonheur, mais qu'il n'est obligé qu'à la vertu, et que, par conséquent, à côté et au-dessus de l'intérêt bien entendu est une loi morale, c'est-à-dire, comme la conscience l'atteste et comme le genre humain tout entier l'avoue, une prescription impérieuse à laquelle on ne peut se dérober volontairement sans crime et sans honte.

IV° Si l'intérêt ne rend pas compte de l'idée de devoir, par une conséquence nécessaire, celle de droit est abolie; car on n'a de devoirs qu'envers des êtres qui ont des droits.

Il ne faut pas confondre la puissance et le droit. Un être pourrait avoir une puissance immense, celle de l'ouragan, de la foudre, celle d'une des forces de la nature; s'il n'y joint la liberté, il n'est qu'une chose redoutable et terrible, il n'est point une personne : il n'a pas de droits. Il peut inspirer une terreur immense : il n'a pas droit au respect. On n'a pas de devoirs envers lui.

Le devoir et le droit sont frères. Leur mère commune est la liberté. Ils naissent le même jour, ils se développent et ils périssent ensemble. On pourrait même dire que le droit et le devoir ne font qu'un, et sont le même être envisagé de deux côtés différents. Qu'est-ce, en effet, que mon droit à votre respect, sinon le devoir que vous avez de me respecter, parce que je suis un être libre? Mais vous-même, vous êtes un être libre, et le fondement de mon droit et de votre devoir devient pour vous le fondement d'un droit égal et en moi d'un égal devoir [1].

Je dis égal de l'égalité la plus rigoureuse, car la liberté, et la liberté seule, est égale à elle-même. Il n'y a d'identique en moi que la personne. Tout le reste est divers; par tout le reste, les hommes diffèrent; car la ressemblance est encore de la différence. Comme il n'y a pas deux feuilles qui soient les mêmes, il n'y a pas deux hommes absolument les mêmes par le corps, par la sensibilité, par l'esprit, par le cœur. Mais il n'est pas pos-

1. Sur le fondement et le développement de l'idée du droit, voyez plus bas la leçon xx[e].

sible de concevoir de différence entre le libre arbitre d'un homme et le libre arbitre d'un autre. Je suis libre ou je ne le suis pas. Si je le suis, je le suis autant que vous, et vous l'êtes autant que moi. Il n'y a pas là de plus ou de moins. On est une personne morale tout autant et au même titre qu'une autre personne morale. La volonté, qui est le siége de la liberté, est la même dans tous les hommes. Elle peut avoir à son service des instruments différents, des puissances différentes, et par conséquent inégales, soit matérielles soit spirituelles. Mais les puissances dont la volonté dispose ne sont pas elle, car elle n'en dispose point d'une manière absolue. Le seul pouvoir libre est celui de la volonté, mais celui-là l'est essentiellement. Si la volonté reconnaît des lois, ces lois ne sont pas des mobiles, des ressorts qui la meuvent : ce sont des lois idéales, celle de la justice, par exemple ; la volonté reconnaît cette loi, et en même temps elle a la conscience de pouvoir s'y conformer ou l'enfreindre, ne faisant l'un qu'avec la conscience de pouvoir faire l'autre, et réciproquement. Là est le type de la liberté, et en même temps de la vraie égalité ; toute autre est un mensonge. Il n'est pas vrai que les hommes aient le droit d'être également riches, beaux, robustes, de jouir également, en un mot d'être également heureux : car ils diffèrent originellement et nécessairement par tous les points de leur nature qui correspondent au plaisir, à la richesse, au bonheur. Dieu nous a faits avec des puissances inégales pour toutes ces choses. Ici l'égalité est contre la nature et contre l'ordre éternel ; car la diversité et la différence est, tout aussi bien que l'harmonie, la loi de la création. Rêver une telle égalité est une méprise étrange, un égare-

ment déplorable. La fausse égalité est l'idole des esprits et des cœurs mal faits, de l'égoïsme inquiet et ambitieux. C'est l'envie appliquée à l'impossible. La vraie égalité accepte sans honte toutes les inégalités extérieures que Dieu a faites, et qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme non-seulement d'effacer, mais de modifier. La noble liberté n'a rien à démêler avec les furies de l'orgueil et de l'envie. Comme elle n'aspire point à la domination, de même et en vertu du même principe, elle n'aspire point davantage à une égalité chimérique d'esprit, de beauté, de fortune, de jouissances. D'ailleurs, cette égalité-là, fût-elle possible, serait de peu de prix à ses yeux; elle demande quelque chose de bien autrement grand que le plaisir, la fortune, le rang, à savoir, le respect. Le respect, un respect égal du droit sacré d'être libre dans tout ce qui constitue la personne, cette personne qui est vraiment l'homme; voilà ce que la liberté et avec elle la vraie égalité réclament, ou plutôt commandent impérieusement. Il ne faut pas confondre le respect avec les hommages. Je rends hommage au génie et à la beauté. Je respecte l'humanité seule, et, par là j'entends toutes les natures libres, car tout ce qui n'est pas libre dans l'homme lui est étranger. L'homme est donc l'égal de l'homme précisément par tout ce qui le fait homme, et le règne de l'égalité véritable n'exige de la part de tous que le respect même de ce que chacun possède également en soi, et le jeune et le vieux, et le laid et le beau, et le riche et le pauvre, et l'homme de génie et l'homme médiocre, et la femme et l'homme, tout ce qui a la conscience d'être une personne et non une chose. Le respect égal de la liberté commune est le principe à la fois du

devoir et du droit; c'est la vertu de chacun et c'est la sécurité de tous; par un accord admirable, c'est la dignité parmi les hommes et c'est aussi la paix sur la terre. Telle est la grande et sainte image de la liberté et de l'égalité, qui a fait battre le cœur de nos pères, et celui de tout ce qu'il y a eu d'hommes vertueux et éclairés, de vrais amis de l'humanité. Tel est l'idéal que poursuit la vraie philosophie à travers les siècles, depuis les rêves généreux d'un Platon jusqu'aux solides conceptions d'un Montesquieu, depuis la première législation libérale de la plus petite cité de la Grèce jusqu'aux travaux de l'Assemblée Constituante, jusqu'à notre immortelle déclaration des droits.

Ce n'est point là l'idéal que la philosophie de la sensation a le droit de se proposer. Elle part d'un principe qui la condamne à des conséquences aussi désastreuses que celles du principe de la liberté sont bienfaisantes. En confondant la volonté avec le désir, elle justifie la passion qui est le désir dans toute sa force, la passion qui est précisément le contraire de la liberté. Elle déchaîne ainsi tous les désirs et toutes les passions, elle ôte tout frein à l'imagination et au cœur; elle rend chaque homme bien moins heureux de ce qu'il possède que misérable de ce qui lui manque : elle lui fait regarder son voisin d'un œil d'envie ou de mépris, et pousse incessamment la société vers l'anarchie ou vers la tyrannie. Où voulez-vous, en effet, que conduise l'intérêt à la suite du désir? Mon désir est certainement d'être le plus heureux possible. Mon intérêt est de chercher à l'être par tous les moyens, quels qu'ils soient, sous cette seule réserve qu'ils ne soient pas contraires à leur fin. Si je suis né le premier des hom-

mes, le plus riche, le plus beau, le plus puissant, etc., je ferai tout pour conserver les avantages que j'ai reçus. Si le sort m'a fait naître dans un rang peu relevé, avec une fortune médiocre, des facultés bornées et des désirs immenses; car, on ne peut trop le redire, le désir aspire à l'infini en tout genre; je ferai tout pour sortir de la foule, pour augmenter mon pouvoir, ma fortune, mes jouissances. Malheureux de ma place en ce monde, pour la changer, je rêve, j'appelle les bouleversements, il est vrai, sans enthousiasme et sans fanatisme politique; l'intérêt seul ne produit pas ces nobles folies; mais sous l'aiguillon brûlant de la vanité et de l'ambition. Me voilà donc arrivé à la fortune et au pouvoir; l'intérêt réclame alors la sécurité, comme auparavant il invoquait l'agitation. Le besoin de la sécurité me ramène de l'anarchie au besoin d'un ordre quelconque, pourvu qu'il soit à mon profit, et je deviens tyran, si je puis, ou serviteur doré du tyran. Contre l'anarchie et la tyrannie, ces deux fléaux de la liberté, le seul rempart est le sentiment universel du droit, fondé sur la ferme distinction du bien et du mal, du juste et de l'utile, de l'honnête et de l'agréable, de la vertu et de l'intérêt, de la volonté et du désir, de la sensation et de la conscience.

V° Signalons encore une des conséquences nécessaires de la doctrine de l'intérêt.

Un être libre, en possession de la règle sacrée de la justice ne peut la violer, sachant qu'il doit et qu'il peut la suivre, sans reconnaître immédiatement qu'il mérite une punition. L'idée de la peine, d'une peine méritée, n'est pas une idée artificielle, qui repose sur un code pénal

ımposé et promulgué par les hommes. Ce sont les lois ́nales des hommes qui reposent sur l'idée naturelle et gitime de la peine. Cette idée étant corrélative à celle ı la liberté et de la justice, manque nécessairement où s deux premières ne sont pas. Celui qui obéit, et qui ›éit fatalement à ses désirs, à l'attrait du plaisir et du ›nheur, en supposant qu'il fasse, sans aucun autre motif ıe son intérêt, un acte conforme, extérieurement du ıoins, à la règle de la justice, a-t-il quelque mérite à ire une action pareille? Pas le moins du monde. La ›nscience ne lui attribue aucun mérite, et nul ne lui ›it ni remercîment ni récompense, car il n'a pensé ı'à lui-même. D'autre part, s'il nuit aux autres en vount se servir lui-même, il ne se sent pas coupable, et ni ıi ni personne ne peut dire qu'il ait mérité une punion. Un être libre, qui veut ce qu'il fait, qui a une loi, peut s'y conformer ou l'enfreindre, est seul responsable ı ses actes. Mais quelle responsabilité peut-il y avoir en ıbsence de la liberté et d'une règle de justice reconnue acceptée? L'homme de la sensation et du désir tend à ›n bien propre sous la loi de l'intérêt, comme la pierre ıt poussée vers le centre de la terre, sous la loi de la ·avitation, comme l'aiguille aimantée se tourne vers le ord. L'homme peut s'égarer dans la poursuite de son inrêt. En ce cas qu'y a-t-il à faire? C'est, à ce qu'il semble, ı le remettre dans le vrai chemin. Au lieu de cela, on punit. Et de quoi, je vous prie? De s'être trompé. Mais erreur mérite un conseil, non une punition. La punion, pas plus que la récompense, n'a de sens moral dans système de l'intérêt. La peine n'est plus qu'un acte e défense personnelle de la société; c'est un exemple

qu'elle donne pour inspirer une terreur salutaire. Ces motifs sont excellents, si on ajoute que cette peine est juste en soi, qu'elle est méritée, et qu'elle s'applique légitimement à l'action commise. Otez cela, les autres motifs perdent leur autorité, et il ne reste qu'un exercice de la force destitué de toute moralité. Alors on ne punit pas le coupable; on le frappe ou même on le tue, comme on tue sans scrupule l'animal qui nuit au lieu de servir. Le condamné ne courbe pas la tête sous la sainte réparation due à la justice, mais sous le poids des fers ou le coup de la hache. Le châtiment n'est pas une satisfaction légitime, une expiation qui, comprise par le coupable, le réconcilie à ses propres yeux avec l'ordre qu'il a violé. C'est un orage auquel il n'a pu échapper. C'est un coup de foudre qui tombe sur lui : c'est une force plus puissante que la sienne, qui vient à bout de lui et qui le terrasse. L'appareil du châtiment public agit sans doute sur l'imagination des peuples ; mais il n'éclaire pas leur raison, il ne parle pas à leur conscience; il les intimide peut-être, il ne les améliore pas. De même la récompense n'est qu'un attrait de plus ajouté à tous les autres. Comme il n'y a pas de mérite, à proprement parler, la récompense est tout simplement un avantage comme un autre, qu'on désire, qu'on dispute et qu'on obtient sans y attacher aucune idée morale. Ainsi se dégrade et s'efface la grande institution, naturelle et divine, du mérite et du démérite, de la récompense légitime de la vertu par le bonheur, et de la réparation de la faute par une souffrance proportionnée [1].

Arrivée là, voyez à quelle cruelle nécessité la morale

1. Voy. la leç précédente, pag. 218-220. Voy. aussi la fin de la leç. XXe.

de l'intérêt se condamne elle-même. Justifiant la passion, elle l'enhardit et la pousse au désordre. Puis, contre le désordre, il lui faut recourir à des châtiments de jour en jour plus sévères, à mesure que les crimes s'accroissent, et ils s'accroissent sans cesse dès que tous les désirs sont déclarés légitimes par eux-mêmes, et sans nul autre contre-poids qu'un égoïsme bien entendu. La société ne subsiste donc qu'appuyée sur le bourreau. C'est là le dernier trait du véritable idéal de la société humaine, telle qu'elle sort nécessairement de la philosophie de la sensation, de la morale de l'intérêt.

Nous pourrions prendre ainsi tous les phénomènes moraux de l'âme et les mettre à l'épreuve de la morale de l'intérêt. Elle n'en rendrait pas mieux compte que des phénomènes que nous venons de lui opposer, la volonté libre, la distinction du juste et de l'injuste, le devoir, le droit, la responsabilité. Mais il faut nous arrêter. La leçon précédente a fait assez voir par la plus rapide analyse que ces autres importants phénomènes, l'estime et le mépris, l'admiration et l'indignation, le respect, la satisfaction de la conscience et le remords, supposent tous la liberté et la distinction essentielle du bien et du mal, et qu'ainsi ces phénomènes n'ont aucun sens dans une doctrine qui commence par ruiner ces deux faits fondamentaux.

Nous pouvons donc conclure sans crainte d'être contredits ni par l'analyse, ni par la dialectique : la doctrine de l'intérêt est incompatible avec les faits les plus certains, avec les convictions les plus assurées de l'humanité. Elle n'est pas moins incompatible avec les espérances que nourrit l'humanité pour une autre vie, où le prin-

cipe de la justice doit être mieux réalisé que dans celle-ci.

Je ne rechercherai pas si la métaphysique sensualiste peut arriver à un être infini, auteur du monde et de l'homme. Je suis très-persuadé qu'elle ne le peut. Car toute preuve de l'existence de Dieu suppose à l'esprit humain une force et des principes dont la sensation ne rend pas compte : par exemple, le principe universel et nécessaire de causalité, sans lequel il n'est ni besoin ni possible de chercher et de trouver la cause de l'existence de ce monde et de la mienne. Tout ce que je veux établir ici, c'est que dans ce système de la morale de l'intérêt, l'homme ne possédant en lui aucun attribut moral n'a point le moindre droit, s'il se pique de quelque rigueur dans le raisonnement, de concevoir en Dieu ce dont il ne trouve ni dans le monde ni en lui-même aucune trace. Sans doute, Dieu n'est pas semblable à l'homme ; car il est infini et l'homme est fini ; mais nous ne connaissons de Dieu que ce qu'il lui a plu de nous manifester de lui-même et dans le monde et en nous-mêmes. Le Dieu de la morale sensualiste sera donc analogue à l'homme de cette même morale. Elle lui attribuera une puissance et une intelligence supérieure à celle qui brille dans le monde et dans nous ; mais en vertu de quel principe lui attribuera-t-elle la justice et l'amour, j'entends l'amour désintéressé dont elle n'a pas la moindre idée ? Le Dieu de l'intérêt s'aime lui-même et n'aime que lui. Et réciproquement, ne le considérant pas comme le principe suprême de la charité et de la justice, nous ne pouvons ni l'aimer ni l'honorer, et le seul culte que nous puissions lui rendre est celui de la crainte que sa toute-puissance nous inspire.

Quelle sainte espérance pourrions-nous donc fonder

sur un tel Dieu? Et nous qui avons quelque temps rampé sur cette terre, ne pensant qu'à nous-mêmes, ne cherchant que le plaisir et un bonheur misérable, quelles souffrances noblement supportées pour la justice, quels efforts généreux pour maintenir et développer la dignité de notre âme, quelles tendresses vertueuses pour d'autres âmes, quel besoin de perfectionnement intellectuel et moral pouvons-nous offrir au père de l'humanité comme des titres à sa justice miséricordieuse? La spiritualité de l'âme est la condition impérieuse de son immortalité, mais le principe qui la persuade le mieux au genre humain est encore le principe nécessaire du mérite et du démérite, qui ne trouvant pas ici-bas son exacte satisfaction, et devant la trouver pourtant, nous inspire d'en appeler à un Dieu qui n'a pas mis dans nos cœurs la sainte idée de la justice pour la violer lui-même à notre égard. Mais nous l'avons vu, la morale de l'intérêt détruit le principe du mérite et du démérite et dans ce monde et dans tout autre monde. Ainsi, nul regard au delà de cette terre : nul recours à un juge tout puissant, tout juste et tout bon, contre les jeux du sort et les imperfections de la justice humaine. Tout s'achève pour l'homme entre la naissance et la mort, en dépit des instincts et des pressentiments de son cœur et même des principes de sa raison.

Les disciples d'Helvétius se feront gloire peut-être d'avoir affranchi l'humanité de craintes et d'espérances qui la détournent de ses vrais intérêts. C'est un service que le genre humain appréciera. Puisqu'ils renferment toutes ses destinées en ce monde, demandons-leur donc quel sort si digne d'envie ils lui réservent, quel ordre

social ils chargeront de son bonheur, quelle politique enfin dérive de leur morale.

Vous le savez déjà. Nous avons démontré que la philosophie de la sensation ne connaît ni la vraie liberté ni le droit véritable. Qu'est-ce en effet pour cette philosophie que la liberté? C'est le désir, et le désir sans limites. Qu'est-ce que le droit? Le pouvoir de satisfaire ses désirs. A ce compte, l'homme n'est pas libre, et le droit c'est la force.

Encore une fois, rien n'appartient moins à l'homme que le désir. Le désir vient du besoin que l'homme ne fait pas, mais qu'il subit. Il subit de même le désir. Placer la liberté dans le désir, c'est l'anéantir; c'est pis encore, c'est la mettre où elle n'est pas; c'est créer une liberté mensongère qui devient un instrument de crime et de misère. Appeler l'homme à une telle liberté, c'est ouvrir son âme à des désirs infinis, qu'il lui est impossible de satisfaire. Le désir est de sa nature sans limites, et notre pouvoir est très-limité. Si nous étions seuls dans le monde, nous serions déjà fort en peine de satisfaire tous nos désirs. Mais nous sommes pressés les uns contre les autres, avec des désirs immenses et des pouvoirs bornés, divers, inégaux. Dès que notre droit c'est notre pouvoir, c'est-à-dire la force qui est en chacun de nous, l'égalité des droits est une chimère : tous les droits sont inégaux, puisque toutes les forces sont inégales et ne peuvent jamais cesser de l'être. Il faut donc renoncer à l'égalité, comme à la liberté; ou si l'on se forge une fausse égalité comme une fausse liberté, on met l'humanité à la poursuite d'un fantôme, qu'il n'est pas en son pouvoir d'atteindre.

Tels sont les éléments sociaux que la morale de l'inté-

ait livre à la politique. Or, de tels éléments je défie tous les politiques de l'école de la sensation et de l'intérêt de tirer un seul jour de liberté et de bonheur pour l'espèce humaine.

Dès que le droit, c'est la force, l'état naturel des hommes entre eux, c'est la guerre. Désirant tous les mêmes choses, ils sont tous nécessairement ennemis; et dans cette guerre, malheur aux faibles, aux faibles de corps et aux faibles d'esprit! Les plus forts sont les maîtres de plein droit. Puisque le droit est la force, le faible peut se plaindre de la nature qui ne l'a pas fait fort, et non pas de l'homme fort qui use de son droit en l'opprimant. Le faible appelle donc la ruse à son aide; et c'est dans cette lutte de la ruse et de la force que se débat misérablement l'humanité.

S'il n'y a que des besoins, des désirs, des passions, des intérêts, avec des forces diverses aux prises les unes avec les autres, la guerre, une guerre tantôt déclarée et sanglante, tantôt sourde et pleine de bassesses, est dans la nature des choses. Nul art social ne peut changer cette nature : on la peut couvrir plus ou moins; on ne peut l'ôter; elle reparaît toujours, surmonte et déchire les voiles dont l'enveloppe une législation mensongère. Rêvez donc la liberté pour des êtres qui ne sont pas libres, l'égalité entre des êtres essentiellement différents, le respect des droits où il n'y a pas de droit, et l'établissement de la justice sur un fond indestructible de passions ennemies! De ce fond il ne peut sortir que des troubles sans fin ou l'oppression, ou plutôt tous ces maux ensemble dans un cercle nécessaire.

On ne peut rompre ce cercle fatal qu'à l'aide de prin-

cipes que la sensation ne donne pas et dont l'intérêt ne peut rendre compte, mais qui n'en subsistent pas moins à l'honneur et pour le salut de l'humanité. Ces principes sont ceux de toute société civilisée, de tout gouvernement qui connaît sa mission, et sait qu'il a affaire, non à des choses et à des bêtes, mais à des hommes. Ils sont dans la glorieuse déclaration des droits, qui a brisé à jamais la monarchie de Louis XV et préparé la monarchie constitutionnelle. Ils sont dans la charte qui nous gouverne, dans nos lois, dans nos institutions, dans nos mœurs, dans l'air que nous respirons. Ils sont à la fois les fondements de notre société et de la philosophie nouvelle nécessaire à l'ordre nouveau.

Peut-être me demanderez-vous comment au XVIIIe siècle tant d'esprits distingués, tant d'âmes honnêtes ont pu se laisser séduire à un système qui devait révolter tous leurs sentiments. Je répondrai en vous rappelant que le XVIIIe siècle était une réaction immodérée contre les fautes dans lesquelles avait tristement fini la vieillesse du grand siècle et du grand roi, c'est-à-dire la révocation de l'édit de Nantes, la persécution de toute philosophie libre et élevée, une dévotion étroite et ombrageuse, et l'intolérance avec son cortége accoutumé, l'hypocrisie. Ces excès devaient amener des excès en sens contraire. Mme de Maintenon fraya la route à Mme de Pompadour. Après la mode de la dévotion vint celle de la licence; elle envahit tout. Elle descendit de la cour dans la noblesse, dans le clergé même, et aussi dans le peuple. Elle entraîna les meilleurs esprits, quelquefois même le génie. Elle mit une philosophie étrangère à la place de la philosophie nationale, coupable, toute persé-

ıtée qu'elle avait été, de ne pas être inconciliable avec : christianisme. Locke remplaça Descartes et Condillac lalebranche. La morale du plaisir et de l'intérêt était onc la morale nécessaire de cette époque. Mais il ne faut ıas croire pour cela que toutes les âmes fussent corrom- ıues. A côté d'une mauvaise philosophie était la nature ıumaine, avec ses instincts plus puissants que toutes les héories. Les hommes, disait souvent M. Royer-Collard, ıe sont ni aussi bons, ni aussi mauvais que leurs prin- :ipes[1]. Il n'y a pas de stoïcien qui ait été aussi austère que le stoïcisme, ni d'épicurien aussi énervé que l'épicuréisme. La faiblesse humaine met en défaut dans la pratique les théories vertueuses; en revanche, grâce à Dieu, la conscience condamne à l'inconséquence l'honnête homme égaré par des théories perverses. Ainsi, au XVIII[e] siècle, les sentiments les plus généreux et les plus désintéressés éclatèrent souvent sous le règne de la philosophie de la sensation et de la morale de l'intérêt. Mais il n'en est pas moins vrai que la philosophie de la sensation est fausse, et la morale de l'intérêt destructive de toute moralité.

J'ai presque des excuses à vous faire d'une aussi longue leçon; mais il fallait bien instituer un sérieux combat contre une morale radicalement incompatible avec celle que je voudrais faire pénétrer dans vos esprits et dans vos âmes. Il me fallait surtout enlever à cette morale ce

1. *Œuvres de Reid*, t. IV, p. 297. « Les hommes ne sont ni aussi bons ni aussi mauvais que leurs principes ; et, comme il n'y a pas de sceptique dans la rue, de même je m'assure qu'il n'y a point de spectateur désintéressé des actions humaines qui ne soit forcé de les discerner comme justes et injustes. Le scepticisme n'a pas de lueur qui ne pâlisse devant l'éclat de cette vive lumière intérieure qui éclaire les objets de la perception morale, comme la lumière du jour éclaire les objets de la perception sensible. »

cipes que la sens[illegible] elle usurpe en vain. Je pré-
peut rendre [illegible] cette morale est précisément
à l'honneur [illegible] et je la renvoie au temps où elle a
sont ceux [illegible] pas pour cela que je viens vous
qui con[illegible] morale mystique et ascétique contre les
choses [illegible] du plaisir et de l'intérêt aurait beau jeu.
la gl[illegible] ne convient pas plus à notre siècle que
la r[illegible]. Après avoir détruit, je l'espère au moins,
st[illegible] de l'intérêt, je me propose d'examiner et de
[illegible] aussi d'autres principes, moins faux sans doute,
[illegible]ueux encore, exclusifs et incomplets, sur les-
[illegible] des systèmes célèbres ont prétendu asseoir la mo-
[illegible] tout entière. Je combattrai successivement ces diffé-
rents principes pris en eux-mêmes et absolument, et je les rassemblerai ensuite, réduits à leur juste valeur, dans une théorie assez large pour contenir tous les éléments vrais de la moralité, et pour exprimer fidèlement et complètement la conscience humaine et le sens commun dans la science.

XIXe LEÇON.

Exposition de la morale du sentiment : sentiment moral, sympathie, bienveillance. Réfutation : 1° Tous ces sentiments supposent l'idée du bien ; 2° Le sentiment est par lui-même variable et relatif, et ne peut pas fournir une règle absolue. — Réfutation de la morale fondée sur le principe de l'intérêt du plus grand nombre. — Réfutation

1. T. 1er, *Discours d'ouverture*, p. 22.

La morale fondée sur la volonté de Dieu. — Dilemme : la volonté de Dieu est une volonté arbitraire, elle n'oblige pas ; si c'est une volonté juste, elle suppose, elle ne fonde pas la justice. — De la morale fondée sur les peines et les récompenses futures. C'est revenir à la doctrine de l'intérêt, et c'est supposer le principe du mérite et du démérite.

Après la morale de l'intérêt, il en est une qui se présente avec avantage, et dans laquelle toutes les âmes généreuses se réfugient contre les atteintes de l'égoïsme : c'est la morale du sentiment[1]. Voici quelques-uns des faits sur lesquels elle se fonde et qui semblent l'autoriser.

Quand nous avons fait une bonne action, n'est-il pas certain que nous éprouvons une jouissance d'une certaine nature, qui nous est comme le prix de cette action? Cette jouissance ne vient pas des sens : elle n'a ni son principe ni sa mesure dans une impression faite sur nos organes. Elle ne se confond pas non plus avec la jouissance de l'intérêt personnel satisfait : nous ne sommes pas émus de la même manière, en pensant que nous avons réussi, et en pensant que nous avons été honnêtes. Le plaisir attaché au témoignage de la bonne conscience est pur ; presque tous les autres plaisirs sont très-mélangés. Il est durable, quand les autres passent vite. Enfin il est toujours à notre portée. Au sein même du malheur, l'homme porte en soi une source permanente de jouissances : car il a toujours la puissance de faire le bien ; au contraire, le plaisir attaché au succès dépend de mille événements dont nous ne sommes pas les maîtres.

1: Sur la morale du sentiment, voy. t. 1er, cours de 1817, p. 314, et p. [illegible].

Comme la vertu a ses joies, le crime aussi a ses douleurs. La souffrance qui suit la faute n'a rien à voir avec le regret d'avoir été maladroit ou inhabile. Elle est comme la rançon du plaisir qui nous a entraînés à la faute et elle naît souvent avec lui. Elle empoisonne les joies coupables et les succès qui ne sont pas légitimes. Elle blesse, elle déchire, elle mord, pour ainsi dire; et c'est de là que lui vient son nom. Cette souffrance amère, il suffit d'être homme pour l'avoir connue : c'est le remords.

La satisfaction morale et le remords se rapportent à l'individu lui-même. Nos rapports avec nos semblables font naître un autre ordre de sentiments.

J'aperçois un homme dont le visage porte les marques de la détresse et de la misère. Il n'y a rien là qui puisse m'atteindre et me nuire; cependant, sans réflexion ni calcul, la vue seule de cet homme souffrant me fait souffrir. C'est la pitié, la compassion, dont le principe général est la sympathie.

La tristesse d'un de mes semblables m'inspire de la tristesse : un visage gai me dispose à la joie.

Ut ridentibus arrident, ita flentibus adflent
Humani vultus.

La joie des autres a de l'écho dans notre âme, et leurs douleurs, même physiques, se communiquent à nous presque physiquement. C'est un mot qui n'est pas aussi exagéré qu'on a bien voulu le dire que celui de madame de Sévigné à sa fille malade : « J'ai mal à votre poitrine. »

Notre âme éprouve le besoin de se mettre en équilibre avec celle d'autrui. De là ces mouvements électriques qui parcourent les grandes assemblées. On reçoit le contre-

coup des sentiments et des passions de ses voisins : l'enthousiasme et l'exaltation sont contagieux, comme aussi la plaisanterie et le ridicule. De là encore cette émotion que nous éprouvons à la vue de l'auteur d'une bonne action. Nous ressentons un plaisir analogue à celui qu'il ressent lui-même. Son âme et la nôtre sont d'accord et rendent en quelque sorte le même son. Mais sommes-nous témoins d'une mauvaise action? Loin de se mettre aisément dans la disposition de l'agent coupable, notre âme se refuse à partager les sentiments qui l'animent : elle a pour lui et pour son action un véritable éloignement. Ce phénomène est tout l'opposé du précédent; c'est l'antipathie.

Voici un troisième ordre de faits qui tient aux deux autres, mais qui s'en distingue.

N'est-il pas vrai que si nous sommes témoins d'une action honnête, il s'éveille en nous comme une disposition affectueuse pour l'auteur de cette action? Nous lui souhaitons du bien; nous lui en ferions volontiers. Nous l'aimons en un certain degré. Cet amour va jusqu'à l'enthousiasme quand il a pour objet un acte sublime et un héros. C'est là le principe des honneurs et des hommages que l'humanité rend à tous les grands hommes. Et ce sentiment ne se porte pas seulement sur les autres : nous nous l'appliquons à nous-mêmes, par une sorte de retour qui n'est pas de l'égoïsme. Oui, on peut dire que nous nous aimons, quand nous avons fait une bonne action. Le sentiment que les autres nous doivent, s'ils sont justes, nous nous l'accordons à nous-mêmes : ce sentiment, c'est la bienveillance.

Au contraire, assistons-nous par hasard à une mauvaise action? non-seulement nous éprouvons pour l'au-

teur de cette action de l'antipathie, mais nous lui voulons du mal, en ce sens que nous désirons qu'il souffre pour la faute qu'il a commise, et en raison de la gravité de cette faute. C'est ainsi que les grands coupables nous sont odieux, s'ils ne rachètent leurs crimes par d'énergiques remords, ou par de grandes vertus mêlées à leurs crimes. Ce sentiment n'est pas la malveillance. La malveillance est un mauvais sentiment, personnel et intéressé; elle ne veut du mal aux autres que parce qu'ils lui sont un obstacle. La haine ne se demande pas si tel homme est vertueux ou vicieux, mais s'il nous gêne, s'il nous surpasse, s'il nous nuit. Le sentiment dont nous parlons est une sorte de haine, mais une haine vertueuse qui ne provient ni de l'intérêt, ni de l'envie, mais de la conscience révoltée. Il se tourne contre nous quand nous faisons mal, aussi bien que contre les autres.

Le sentiment moral n'est pas la sympathie, pas plus que la sympathie n'est, à parler rigoureusement, la bienveillance. Mais ces trois phénomènes ont ce caractère commun d'être des sentiments. Ils servent de fondements à trois systèmes de morale différents et analogues.

Suivant certains philosophes, une action bonne est celle qui est suivie de la satisfaction morale, une action mauvaise est celle qui est suivie du remords. La bonté d'une action se mesure sur le sentiment moral qui l'accompagne. Puis, une fois que par notre expérience propre nous avons ainsi reconnu que telle action est bonne et telle autre mauvaise, nous imposons ces jugements aux autres hommes. Car nous jugeons qu'ils sont faits comme nous, et qu'ils éprouveraient les mêmes sentiments à l'occasion des mêmes actions.

D'autres philosophes ont assigné le même rôle soit à la sympathie, soit à la bienveillance.

Pour ceux-ci le signe et la mesure du bien est dans les sentiments d'affection et de bienveillance que nous ressentons pour un agent moral. Un homme excite-t-il en nous par ses actions une disposition plus ou moins vive à lui vouloir du bien, un désir de le voir et même de le rendre heureux? nous pouvons dire que cette action est bonne. Si par une série d'actions du même genre, il rend permanente en nous cette disposition et ce désir, nous jugeons que c'est un homme vertueux. Excite-t-il un désir, une disposition contraire? il nous paraît criminel.

Pour ceux-là le bien est ce avec quoi nous sympathisons naturellement. Un homme se dévoue-t-il à la mort par amour pour la patrie? cette action héroïque éveille en nous, en un certain degré, le même sentiment qui l'a inspirée. Les passions mauvaises ne retentissent pas ainsi en nous, à moins que nous ne soyons déjà bien corrompus, et que nous n'y ayons un intérêt direct. Mais alors même il y a quelque chose en nous qui se révolte contre ces passions, et dans l'âme la plus dépravée subsiste un sentiment caché de sympathie pour le bien et d'antipathie pour le mal.

Ces systèmes divers auxquels sont attachés les noms de Hutcheson, de Smith et de Ferguson [1] peuvent se ramener à un seul système de morale qui s'appelle la morale du sentiment, et dont le principe général pourrait s'exprimer ainsi : le bien est ce que déclare tel, non le

1. Voyez t. IV, *Histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, école écossaise.

plaisir, non l'intérêt, non la passion, mais le sentiment.

On n'a pas de peine à démontrer la différence qui sépare la morale du sentiment de la morale de l'égoïsme. L'égoïsme, c'est l'amour exclusif de soi-même, c'est la recherche réfléchie et permanente de son plaisir et de son bien-être.

Or, qu'y a-t-il de plus opposé à l'intérêt que la bienveillance, par exemple? Dans la bienveillance, loin de vouloir du bien aux autres en raison de notre intérêt, nous risquerions volontiers quelque chose, nous ferions quelque sacrifice pour servir l'honnête homme dont l'action nous a émus. Si dans ce sacrifice l'âme éprouve du plaisir, ce plaisir n'est que l'accompagnement involontaire du sentiment, il n'en est pas le but : nous l'éprouvons, sans l'avoir cherché. Il est bien permis à l'âme de goûter ce plaisir, car c'est la nature elle-même qui l'attache à la bienveillance.

La sympathie comme la bienveillance, se rapporte à un autre que nous, et sans que notre intérêt propre soit en jeu. L'âme est faite de telle sorte qu'elle est capable de souffrir des souffrances d'un ennemi : se réjouir du bonheur d'un ennemi n'est pas même au-dessus de sa générosité naturelle. Si un homme fait une grande action qui nous soit défavorable, en dépit des murmures de l'intérêt, il s'élève en nous, combattue, il est vrai, souvent étouffée, mais quelquefois aussi victorieuse, une certaine sympathie pour cette action et pour son auteur.

On a tenté d'expliquer la compassion que nous inspire la douleur d'un de nos semblables par la crainte que nous avons de la ressentir à notre tour. Mais souvent la souffrance à laquelle nous compatissons est si éloignée

de nous et nous menace si peu qu'il serait absurde de la craindre. Sans doute pour que la sympathie ait lieu, il faut trouver en soi-même l'expérience des maux que l'on voit souffrir aux autres: *non ignara mali*. Car comment voulez-vous que je sois sensible à des maux dont je ne me fais aucune idée? Mais ce n'est là que la condition de la sympathie. Il n'en faut pas du tout conclure qu'elle ne soit que le ressouvenir de nos propres maux, ou la crainte de maux à venir.

Nul retour sur nous-mêmes ne peut rendre compte de la sympathie. D'abord elle est involontaire aussi bien que l'antipathie. On ne l'éprouve pas à volonté pour celui-ci préférablement à celui-là. Ensuite on ne peut supposer qu'on sympathise avec quelqu'un pour attirer sa bienveillance; car souvent il ne sait pas ce que nous éprouvons. Quelle bienveillance recherchons-nous, quand nous sympathisons avec des hommes que nous n'avons jamais vus, que nous ne verrons jamais, avec des hommes qui ne sont plus?

L'égoïsme admet tous les plaisirs; il n'en repousse aucun; il peut même, s'il est éclairé par l'expérience, et devenu délicat et raffiné, recommander de préférence comme plus durables et moins mélangés, les plaisirs du sentiment. La morale égoïste se confondrait alors avec la morale du sentiment, si celle-ci nous prescrivait d'obéir au sentiment pour le plaisir qu'on y trouve. Il n'y aurait plus alors aucun désintéressement : l'individu serait toujours le centre et l'objet de toutes ses actions. Mais la morale du sentiment est marquée d'un tout autre caractère. Ce qui fait le charme des plaisirs de la conscience, c'est qu'ils accompagnent un acte où l'individu s'est oublié;

de même si la nature a attaché à la sympathie et à la bienveillance une exquise jouissance, c'est à la condition que ces sentiments resteront ce qu'ils sont, purs et désintéressés; il faut que vous ne songiez qu'à l'objet de votre sympathie ou de votre bienveillance, pour que la sympathie et la bienveillance reçoivent leur récompense dans le plaisir même qu'elles font à l'âme. Il ne faut pas détourner le sentiment de son objet, et le concentrer dans le plaisir qu'il porte avec lui. Car ce plaisir alors n'ayant plus sa raison, se dissipe, comme il ne serait pas né s'il avait été cherché pour lui-même. Nul artifice, nulle métamorphose de l'intérêt ne peut faire éclore un plaisir attaché au seul désintéressement.

La morale de l'égoïsme n'est qu'un mensonge perpétuel : elle garde les noms consacrés par la morale, mais elle abolit la morale elle-même. Elle trompe l'humanité en lui parlant son langage. Ce langage emprunté couvre une opposition radicale à tous les instincts, à toutes les idées qui forment le trésor du genre humain. Il n'en est point ainsi de la morale du sentiment. Si le sentiment n'est pas le bien lui-même, loin d'en être l'ennemi, il en est le compagnon fidèle et l'utile auxiliaire. Il est comme le signe de la présence du bien, et il en rend l'accomplissement plus facile. Nous avons toujours des sophismes à notre disposition pour nous persuader que notre intérêt véritable est de satisfaire la passion présente ; mais le sophisme a moins de prise sur le cœur : il ne peut pas le faire parler quand la nature le fait taire, et rarement il étouffe sa voix, quand elle s'élève avec force. Rien n'est donc plus salutaire que d'exciter et d'entretenir dans les âmes ces nobles sentiments qui nous

arrachent à l'esclavage de l'intérêt personnel. L'habitude de partager les sentiments des hommes vertueux dispose à agir comme eux. Cultiver en soi la bienveillance et la sympathie, c'est féconder la source de la charité et de l'amour; c'est nourrir, c'est développer le principe de toute générosité, de tout dévouement.

On le voit : nous rendons un sincère hommage à la morale du sentiment. Cette morale est vraie : seulement elle ne se suffit point à elle-même; elle a besoin d'un principe qui lui serve de fondement.

Prenons pour exemple le sentiment moral. J'agis bien, et j'en éprouve de la satisfaction intérieure : je fais mal, et j'en éprouve du remords. Mais ce ne sont pas ces deux sentiments qui qualifient l'acte, puisqu'ils le suivent. Nous serait-il possible de ressentir quelque satisfaction intérieure d'avoir bien agi, si nous ne savions pas que nous avons bien agi? quelque remords d'avoir mal fait, si nous ne savions pas que nous avons mal fait? En même temps que nous faisons tel ou tel acte, il s'élève dans notre esprit un jugement qui le caractérise, et c'est à la suite de ce jugement que notre sensibilité s'émeut. Le sentiment n'est pas ce jugement primitif et immédiat, mais il en est l'écho énergique. Loin de fonder l'idée du bien, il la suppose. C'est un cercle vicieux manifeste que de faire dériver la connaissance du bien de ce qui ne serait pas sans cette connaissance[1].

De même n'est-ce pas parce que nous trouvons une action bonne, que nous sympathisons avec elle? N'est-ce pas parce que les sentiments de l'homme juste nous pa-

1. Voyez 1re partie, leç. IX et X, *Du mysticisme*, p. 96, et 2e partie, leç. XIIe, *Du sentiment du beau*, p. 157.

raissent conformes à l'idée de la justice que nous sommes disposés à les ressentir avec lui? D'ailleurs si la sympathie était le vrai criterium du bien, tout ce pour quoi nous éprouvons de la sympathie serait bien. Mais la sympathie n'a pas seulement rapport à la moralité : nous sympathisons avec la douleur et avec la joie, qui n'ont rien à voir avec la vertu et avec le crime. Nous sympathisons même avec les souffrances physiques. La sympathie morale n'est qu'un cas de la sympathie générale. Si toute sympathie n'est pas morale, il y a donc quelque chose de distinct de la sympathie, qui fonde la moralité. Il faut même le reconnaître: la sympathie n'est pas toujours d'accord avec la raison. Nous condamnons quelquefois certains sentiments, avec lesquels nous sympathisons malgré nous.

La bienveillance aussi n'est pas toujours déterminée en nous par le bien seul. Elle n'est donc pas le juge du bien. Et encore lorsqu'elle s'applique à l'homme vertueux, elle suppose un jugement par lequel nous prononçons que cet homme est vertueux. Ce n'est pas parce que nous voulons du bien à l'auteur d'une action, que nous jugeons que cette action est bonne; c'est parce que nous avons jugé que cette action est bonne, que nous lui voulons du bien. Il y a plus. Dans le sentiment de la bienveillance est enveloppé un jugement nouveau qui n'est pas dans la sympathie. Ce jugement est celui-ci : l'auteur d'une bonne action mérite d'être heureux, l'auteur d'une mauvaise action mérite de souffrir pour l'expier. Voilà pourquoi nous désirons à l'un du bonheur et à l'autre une souffrance réparatrice. La bienveillance n'est guère que la forme sensible de ce jugement.

Ainsi d'une façon ou de l'autre, les sentiments sur lesquels se fonde la morale du sentiment, supposent tous un jugement antérieur et supérieur. Partout et toujours le même cercle vicieux. De ce que tous les sentiments que nous venons de rappeler ont un caractère moral, on en conclut qu'ils constituent nos idées morales, tandis que ce sont nos idées morales qui leur communiquent le caractère que nous y apercevons. L'idée du bien est déjà dans tous ces sentiments; tous l'impliquent ou en dérivent ; ce ne sont donc pas eux qui la peuvent expliquer.

Seconde difficulté : chacun de ces phénomènes tient à la sensibilité : ils lui empruntent quelque chose de sa nature relative et changeante. Il s'en faut de beaucoup que le sentiment moral soit le même chez tous les hommes. Tous ne sont pas disposés à goûter avec la même délicatesse les plaisirs intimes du cœur. Il y a des natures grossières et des natures d'élite. Les unes et les autres n'ont pas la même sensibilité morale : elles sont pourtant également soumises à la même loi. Si votre âme est naturellement ardente et passionnée, si les désirs que vous avez à vaincre pour accomplir la loi morale sont très-violents, les plaisirs de la vertu ne seront-ils pas balancés par l'amertume de la passion non satisfaite avec une force bien autrement redoutable que si la nature vous avait donné un tempérament froid ou tranquille? L'état de l'atmosphère, la santé, la maladie émoussent ou avivent notre sensibilité morale. La solitude, en livrant l'homme à lui-même, laisse au remords toute son énergie : la présence de la mort la redouble. Mais le monde, le bruit, l'entraînement, l'habitude, sans pouvoir l'étouffer, l'étourdissent en quelque sorte. Est-ce

dans ces perpétuelles fluctuations du sentiment qu'il est possible d'asseoir une législation égale et la même pour tous?

Il en faut dire autant de tous nos sentiments. L'esprit souffle à son heure. On n'est pas tous les jours en veine d'enthousiasme. Le courage lui-même a ses intermittences. On connaît le mot célèbre : il fut brave un tel jour. L'humeur a ses vicissitudes qui influent sur nos sentiments les plus intimes. Le plus pur, le plus idéal tient encore par quelque côté à l'organisation. L'inspiration du poëte, la passion de l'amant, l'enthousiasme du martyr ont leurs langueurs et leurs défaillances qui dépendent souvent de causes matérielles et très-misérables.

La sympathie et la bienveillance n'échappent pas aux conditions de tout phénomène de la sensibilité. Nous ne possédons pas tous au même degré le pouvoir de ressentir ce qu'éprouvent les autres. Ceux qui ont plus souffert, comprennent mieux la souffrance, et par conséquent y compatissent plus vivement. Avec plus d'imagination, on se représente mieux aussi et on ressent davantage ce qui se passe dans l'âme de nos semblables. Comme il y a plusieurs genres de sympathie, il y aura à cet égard bien des différences entre les hommes. L'un éprouvera plus de sympathie pour les plaisirs et les douleurs physiques, l'autre pour les plaisirs et les douleurs de l'âme; et chacune de ces sympathies diverses aura dans chacun de nous ses degrés et ses variations. Elles se combattent même l'une l'autre. La sympathie qu'excitera le talent affaiblira l'indignation que devrait provoquer la vertu outragée. La sympathie que nous cause la douleur d'un condamné rend moins vive la juste antipathie que devrait

entraîner son crime. Ainsi fléchit et chancelle à chaque pas cette sympathie que l'on veut ériger en arbitre suprême du bien. La bienveillance ne varie pas moins. Il y a des âmes qui sont naturellement plus ou moins affectueuses, plus ou moins aimantes. Et puis, comme la sympathie, la bienveillance reçoit le contre-coup des passions diverses qui s'y mêlent. L'amitié, par exemple, nous rend souvent malgré nous plus bienveillants que la justice ne le voudrait.

N'est-ce pas une règle de la prudence et de la justice, de ne pas trop écouter, sans les dédaigner toutefois, les inspirations souvent capricieuses du cœur? Sans doute, sous le gouvernement de la raison, le sentiment ne s'égare pas : il se mesure au bien lui-même, et il devient alors pour la raison un appui admirable. Mais livrez-le à lui-même, et il n'a plus de principe assuré : en peu de temps il dégénère en passion; et la passion est fantasque, injuste, excessive. Elle donne à l'âme du ressort et de l'énergie, mais la plupart du temps elle la trouble et la dérègle. En général on ne méprise pas un homme passionné comme on méprise un égoïste : mais on le plaint et on ne s'y fie point. D'ailleurs, la passion elle-même n'est pas fort loin de l'égoïsme, et c'est par là d'ordinaire qu'elle finit, toute généreuse qu'elle soit en commençant. Sans la vue toujours présente du bien et de l'obligation inflexible qui y est attachée, sans ce point fixe et immuable, l'âme ne sait où se prendre sur ce terrain mouvant qu'on appelle la sensibilité : elle flotte du sentiment à la passion, de la générosité à l'égoïsme, montée un jour au ton de l'enthousiasme, et le lendemain descendant à toutes les misères de la personnalité.

Ainsi la morale du sentiment, quoique supérieure à l'égoïsme, puisqu'elle reconnaît, autorise et provoque le désintéressement, n'en est pas moins insuffisante: 1° elle donne pour fondement à l'idée du bien ce qui est fondé sur cette idée même; 2° la règle qu'elle propose est trop mobile pour être obligatoire.

Il est un autre système de morale dont nous dirons aussi, comme du précédent, qu'il n'est pas faux, mais incomplet et insuffisant.

Des partisans de la morale de l'utilité et du bonheur, ont tenté de sauver leur principe en le généralisant. Selon eux, le bien ne peut être que le bonheur; mais l'égoïsme a tort de prétendre que c'est le bonheur de l'individu; c'est le bonheur général; c'est l'intérêt, non pas l'intérêt personnel, mais celui du plus grand nombre. Ils croient concilier ainsi le principe de l'intérêt et le principe du désintéressement.

Constatons d'abord que le nouveau principe est radicalement opposé à celui de l'intérêt personnel, car il commande à l'individu le sacrifice de soi à l'intérêt général; il peut même lui commander, non-seulement un sacrifice passager, mais un sacrifice absolu, celui de la vie. Or, les plus savants calculs de l'intérêt personnel ne peuvent aller jusqu'à un tel sacrifice. Nulle transformation de l'égoïsme ne peut donc expliquer le nouveau principe. Car il contient le contraire de l'égoïsme, à savoir, le désintéressement, même le dévouement, et le dévouement poussé jusqu'à l'héroïsme, si l'intérêt général le commande.

Et pourtant ce principe est loin de renfermer la vraie morale et toute la morale.

Le désintéressement est la condition de la vertu, mais non pas la vertu elle-même. On peut commettre une injustice avec le plus entier désintéressement. De ce qu'un acte ne profite pas à celui qui le fait, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse être en soi un acte très-injuste.

De même, en recherchant avant tout l'intérêt général, on échappe, il est vrai, à ce vice de l'âme qui s'appelle l'égoïsme, mais on peut fort bien tomber dans cet autre vice qu'on appelle le fanatisme, lequel peut être tout aussi contraire à la justice. Ou bien il faut prouver que l'intérêt général est toujours conforme à la justice. Mais ces deux idées ne sont pas adéquates. Si très-souvent elles vont ensemble, quelquefois aussi elles sont séparées. Thémistocle proposa aux Athéniens de brûler la flotte de Sparte et celle des alliés qui se trouvait dans le port d'Athènes, et de s'assurer ainsi la suprématie. Le projet est utile, dit Aristide consulté, mais il est injuste. Et sur cette simple parole, les Athéniens renoncèrent à un avantage certain, qu'ils auraient dû acheter par une injustice. Remarquez que Thémistocle n'avait là aucun intérêt particulier; il ne pensait qu'à l'intérêt de sa patrie. Mais, eût-il hasardé ou donné sa vie pour arracher aux Athéniens un tel acte, il n'aurait fait que consacrer, ce qui s'est vu trop souvent, un dévouement admirable à une cause immorale en elle-même.

A cela on répond que si dans l'exemple cité la justice et l'intérêt s'excluent, c'est que l'intérêt n'était pas assez général; et on arrive à la maxime qu'il faut sacrifier soi-même à sa famille, la famille à la cité, la cité à la patrie, et la patrie à l'humanité, qu'enfin le bien est le plus grand intérêt du plus grand nombre.

Quand vous iriez jusque-là, vous n'auriez pas encore atteint l'idée même de la justice. Si rapprochés que puissent être l'utile et le juste, il reste toujours entre eux l'intervalle d'un principe. L'intérêt de l'humanité et la justice peuvent s'accorder en fait, comme l'intérêt de l'individu peut se rencontrer avec la justice ; car il n'y a pas là incompatibilité, mais il n'y a pas non plus identité. De sorte qu'on ne peut dire que l'intérêt de l'humanité soit le fondement ni la mesure de la justice. La preuve en est qu'alors même que l'intérêt de l'humanité tout entière le commanderait, il ne serait pas permis de lui sacrifier un seul innocent, car cela est en soi contraire à la justice.

Vous me répondrez : l'intérêt de l'humanité ne peut pas commander un acte injuste, et par conséquent il ne commandera pas celui-là. Mais je répondrai à mon tour : si c'est l'intérêt de l'humanité qui constitue et mesure la jnstice, il n'y a d'injuste que ce que cet intérêt déclare tel. Or, vous ne pouvez affirmer absolument qu'en aucune circonstance l'intérêt de l'humanité ne commandera pas cette action : et s'il la commande, en vertu de votre principe, il faudra la faire, et la faire comme juste. Cette conséquence est forcée : elle dérive rigoureusement de la confusion de l'intérêt, si général qu'il soit, et de la justice, et en même temps elle révolte le sens commun et la conscience.

Je ne nie pas que le vrai intérêt de l'humanité ne soit ordinairement conforme à la justice, comme le vrai intérêt de l'individu est conforme au bien. Mais il suffit d'un seul cas, d'une seule hypothèse, où l'intérêt de l'humanité comme celui de l'individu ne s'accorderait pas avec

le bien, pour en conclure que l'un n'est pas essentiellement l'autre.

Vous m'ordonnez de sacrifier l'intérêt particulier à l'intérêt général. Mais au nom de quoi me l'ordonnez-vous? Est-ce au nom seul de l'intérêt? Si l'intérêt, en tant qu'intérêt, doit me toucher, évidemment mon intérêt doit me toucher aussi, et je ne vois pas pourquoi il me toucherait moins que celui des autres : je ne vois pas pourquoi je devrais le sacrifier.

Le but suprême de la vie humaine, c'est le bonheur, dites-vous. J'en conclus fort raisonnablement que le but suprême de ma vie est mon bonheur.

Pour me demander le sacrifice de mon bonheur, il faut me proposer et invoquer un autre principe que le bonheur. Je ne puis renoncer à mon bonheur qu'en vertu d'un principe supérieur même au bonheur des autres.

Considérez à quelle perplexité inextricable me condamne ce fameux principe du plus grand intérêt du plus grand nombre. Déjà j'ai bien de la peine à discerner mon vrai intérêt dans l'obscurité de l'avenir; en substituant à la voix infaillible de la justice les calculs incertains de l'intérêt personnel, vous ne m'avez pas rendu l'action facile; mais elle devient impossible, s'il me faut rechercher, avant d'agir, quel est l'intérêt non pas seulement de ma famille, mais de ma patrie, non pas seulement de ma patrie, mais de l'humanité. Quoi! je dois embrasser le monde entier dans ma prévoyance! Quoi! la vertu est à ce prix! Vous m'imposez une science que Dieu seul possède. Suis-je dans ses conseils pour ajuster mes actions sur ses décrets? La philosophie de l'histoire et la plus profonde diplomatie ne suffisent point

alors à se bien conduire. Il n'y a point de science mathématique de la vie humaine. Le hasard et la liberté déjouent les calculs les plus profonds, renversent les succès les mieux établis, relèvent les misères les plus désespérées, mêlent le bonheur et le malheur, confondent toutes les prévoyances.

Et c'est sur un fondement si mobile que vous voulez asseoir la morale? Que vous laissez de place au sophisme avec cette loi complaisante et énigmatique de l'intérêt général! Il ne sera pas bien difficile de trouver toujours quelque raison éloignée d'intérêt général, qui nous dispensera d'être fidèles dans le moment présent à nos amis, dès qu'ils seront dans l'infortune. Cet homme dans la misère s'adresse à ma générosité. Mais ne pourrai-je pas faire de mon argent un emploi plus utile à l'humanité? Demain la patrie n'en aura-t-elle pas besoin? Gardons-le-lui vertueusement. D'ailleurs là même où l'intérêt de tous semble évident, il reste encore quelque chance d'erreur; il vaut donc mieux s'abstenir. La sagesse sera toujours de s'abstenir. Oui, dès qu'il faudra être sûr, pour bien faire, de servir le plus grand intérêt du plus grand nombre, il n'y aura que des téméraires et des insensés qui oseront agir. Et savez-vous ce qu'ils feront? Le principe de l'intérêt général enfantera, j'en conviens, de grands dévouements, mais il enfantera aussi de grands crimes. N'est-ce pas au nom de ce principe que les fanatiques de toute sorte, fanatiques de dévotion, fanatiques de liberté, se faisant fort de connaître les intérêts éternels de la religion et de l'humanité, ont commis, au nom des plus nobles causes, mêlés souvent à un désintéressement sublime, des actes abominables, pour n'avoir pas vu que ce qui im-

porte avant tout, c'est de ne jamais faire le mal sous aucun prétexte et de faire toujours le bien qui est à notre portée, c'est de pratiquer en toute occasion la justice et la charité, advienne que pourra, en laissant la Providence veiller sur le monde et gouverner les destinées humaines.

Une autre erreur fondamentale de ce système est de confondre le bien lui-même avec une seule de ses applications. Si le bien est le plus grand intérêt du plus grand nombre, la conséquence est claire : il n'y a qu'une morale publique et sociale et point de morale privée; il n'y a qu'une seule classe de devoirs, les devoirs envers les autres et point de devoirs envers nous-mêmes. Or, c'est retrancher précisément ceux de nos devoirs qui garantissent le plus sûrement l'exercice de tous les autres. Les relations les plus constantes et les plus intimes que je soutiens sont avec cet être qui est moi. Ma société la plus habituelle est avec moi-même. Je porte en moi, comme l'a très-bien dit Platon, une cité complète, et même tout un monde d'idées, de sentiments, de désirs, de passions, de mouvements, qui réclament une législation [1]. Cette législation nécessaire est supprimée.

Il en est de même d'autres devoirs saints et sacrés, puisque celui qui en est l'objet est le type même de la sainteté. Ce n'est nullement parce que nous pouvons être utiles à Dieu que nous avons des devoirs à lui rendre; et ce n'est pas seulement parce qu'en lui rendant ces devoirs, nous serons utiles aux autres hommes; c'est parce qu'en soi cela est bien. Sans aucun doute, l'homme

1. Platon, *République*, t. IX et X de notre traduction. Voyez aussi plus bas, la leçon XXIe et XXIIe.

religieux sera plus disposé à la charité et à la justice : comme il verra Dieu dans ses frères, il respectera et il aimera en eux l'image de Dieu. Mais indépendamment de leurs bienfaisantes conséquences, les devoirs que nous avons envers Dieu sont absolus, parce qu'il est absolument juste que le père des hommes, le principe vivant de la charité et de la justice, soit vénéré et adoré [1]. Le principe du plus grand intérêt du plus grand nombre omet ces devoirs, ou les met au service de devoirs étrangers, qui sont alors les seuls devoirs réels, c'est à savoir les devoirs envers les autres hommes.

Le caractère commun des systèmes de morale que nous venons de parcourir, c'est que tous tirent de l'homme même la loi qui le doit gouverner. Disons quelques mots d'un système absolument opposé, qui, plaçant en Dieu le fondement de la loi morale, la rend indépendante de l'homme, mais en la subordonnant à la volonté de Dieu, la ramène par une autre voie à n'être encore qu'une loi arbitraire comme le pouvoir dont elle émane, et par conséquent une loi sans autorité [2].

Suivant les partisans de cette morale, la justice c'est ce que Dieu a voulu qui fût juste.

Erreur immense. Il n'appartient pas à la volonté d'instituer ni le vrai, ni le beau, ni le bien. Je n'ai nulle idée de la volonté de Dieu sinon par la mienne, sous la réserve des différences qui séparent ce qui est fini de ce qui est infini. Or, je ne puis pas par ma volonté fonder la moindre vérité. Est-ce parce que ma volonté est bor-

1. Voyez plus bas la leç. XXIIIe.

2. Pour la morale fondée sur la volonté divine, voyez t. 1er, cours de 1817, leç. XXIIe, p. 355.

née? Non; fût-elle armée d'ailleurs d'une puissance infinie, elle serait à cet égard dans la même impuissance. Telle est la nature de ma volonté qu'en faisant une chose elle a la conscience de pouvoir faire le contraire. Et ce n'est pas là un caractère accidentel de la volonté, c'est son caractère fondamental. Si donc on suppose que la vérité, ou cette partie de la vérité qu'on appelle la justice, a été établie telle qu'elle est par un acte de volonté, humaine ou divine, il faut reconnaître qu'un autre acte eût pu l'établir autrement, c'est-à-dire faire que ce qui est juste aujourd'hui fût injuste et que ce qui est injuste fût juste. Or, une telle hypothèse est incompatible avec la nature de la justice et de la vérité. En effet, les vérités morales sont aussi absolues que les vérités métaphysiques. Dieu n'eût pu faire qu'il y eût des effets sans cause, des phénomènes sans substance. Il ne peut faire davantage qu'il soit mal de respecter sa parole, d'aimer la vérité, de modérer ses passions. Les principes de la morale sont des axiomes comme les principes de la géométrie. Il faut dire des lois morales surtout ce que dit Montesquieu des lois en général : Ce sont des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.

Supposons que le bien et le juste dérivent de la volonté divine, c'est aussi sur la volonté divine que reposera l'obligation. Mais une volonté quelconque peut-elle fonder une obligation? La volonté divine est la volonté d'un être tout-puissant, et je suis un être faible. Ce rapport d'un être faible à un être tout-puissant ne renferme en soi aucune idée morale. On peut être forcé d'obéir au plus fort, on n'y est pas obligé. Dieu fût-il plus puissant encore qu'il n'est, et fussé-je plus faible que je ne suis,

dans les ordres souverains de sa volonté, pris en eux-mêmes, et abstraction faite de tout autre attribut de Dieu, ne luit pas le moindre rayon de justice; et par conséquent il n'en descend pas dans mon âme la moindre ombre d'obligation.

Il n'y a qu'un principe de vérité qui peut fonder la vérité; de même il n'y a qu'un principe juste qui peut fonder la justice. La volonté seule, même la volonté divine, ne contenant pas la justice, n'a pu l'établir. Si avant que la volonté de Dieu eût promulgué la justice, la justice n'existait déjà en Dieu, ailleurs que dans sa volonté, comment celle-ci eût-elle fait passer dans ses actes un caractère que Dieu ne possédait pas?

Mais on dira : Ce n'est pas la volonté arbitraire de Dieu qui fonde la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste; c'est sa volonté juste. Mais comment distinguez-vous en Dieu une volonté juste d'une volonté injuste, si le juste et l'injuste sont l'œuvre de sa volonté? Antérieurement à cette institution de la justice par la volonté divine, rien n'était juste, et la volonté divine elle-même ne l'était pas. Si la volonté de Dieu, qui établit la justice, est déjà juste, la justice coexiste au moins à sa volonté, elle n'en dérive point.

Vous faites évidemment un cercle vicieux : pour expliquer la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, vous supposez une volonté juste, laquelle implique cette distinction même.

De deux choses l'une. Ou vous fondez la morale sur la volonté de Dieu, et alors la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste est arbitraire, et l'obligation morale n'existe point. Ou bien vous faites dériver la justice

d'une volonté juste, et c'est une pétition de principe évidente que de placer dans la cause ce qui, selon l'hypothèse, ne doit être qu'un effet.

Autre pétition de principe plus évidente encore. Vous tirez la justice de la volonté de Dieu, que pour cela vous êtes obligé de supposer juste, ou je défie qu'elle fonde jamais la justice; mais vous ne pouvez comprendre ce que c'est qu'une volonté juste en Dieu, si déjà vous ne possédez l'idée de la justice. Cette idée ne dérive donc pas pour vous de celle de la volonté de Dieu.

D'une part, vous pouvez avoir et vous avez l'idée de la justice, sans connaître la volonté de Dieu; de l'autre, vous ne pouvez concevoir la justice de la volonté divine, sans avoir conçu d'ailleurs la justice; enfin, comme nous l'avons déjà vu, l'idée de la volonté en soi, même celle de Dieu, n'implique point celle de la justice.

Est-ce assez de motifs, je vous prie, pour conclure que la volonté de Dieu n'est pas pour nous le principe du bien?

On présente sous une autre forme la morale de la volonté divine. Le juste et l'injuste, c'est, dit-on, ce à quoi Dieu a attaché des récompenses et des peines dans une autre vie. La volonté divine ne se manifeste plus seulement ici par un ordre; elle se manifeste par la promesse et la menace. C'est toujours le même principe; il ne se soutient pas plus sous cette forme que sous la première[1].

Si un ordre n'est pas juste en soi, et nous avons démontré que nulle volonté, considérée seule, ne peut lui communiquer ce caractère, nulle peine, nulle récom-

1. T. 1er, cours de 1817, p. 333.

pense ne le lui donnera. Comment ce qui n'est en soi ni bien ni mal le deviendra-t-il par la souffrance ou le plaisir que l'on y attachera? Nous l'avons prouvé à satiété, le plaisir et la peine n'ont aucun caractère moral. De quelque nature que soient ce plaisir et cette peine, qu'ils ne soient qu'un plaisir ou une peine fugitive, ou qu'ils durent toute l'éternité, ils ne peuvent établir le bien ni fonder l'obligation. En substituant à l'avenir incertain de cette vie un avenir immuable, on donne au bonheur une base plus assurée. Mais le bonheur est toujours le bonheur. D'abord il affecte très-diversement la sensibilité et l'imagination des hommes. Ces joies nouvelles que vous leur promettez, vous ne pouvez même les décrire sans leur donner la plus forte ressemblance avec les joies terrestres : les unes agissent sur l'âme de la même manière que les autres, c'est-à-dire selon leur état divers et perpétuellement variable. Les joies et les souffrances de l'autre vie excitent en nous les deux passions les plus vives, mais les plus mobiles, l'espérance et la crainte. Tout influe sur nos craintes et sur nos espérances, notre santé, le nuage qui passe, ce rayon de soleil, une tasse de café, et mille causes de ce genre. J'ai connu des hommes, même des philosophes, qui certains jours espéraient plus, et d'autres moins. Et voilà la base qu'on donnerait à la morale! Ensuite assimiler le bien et le mal au bonheur et au malheur, même éternels, ce n'est jamais que proposer à la conduite humaine un motif intéressé. Le calcul auquel j'obéis est plus sûr, si vous voulez; le bonheur que vous me faites espérer est plus grand; mais je ne vois là ni justice qui m'oblige, ni vertu ni vice en moi qui sais ou qui ne sais pas faire

ce calcul, faute d'une tête aussi forte que celle de Pascal [1], qui cède ou qui résiste à ces craintes et à ces espérances selon la disposition de ma sensibilité et de mon imagination sur laquelle je ne peux rien. Enfin, les peines et les plaisirs de la vie future sont institués à titre de châtiments et de récompenses. Or on ne punit et on ne récompense que des actions bonnes ou mauvaises. S'il n'y a point déjà du bien en soi, une loi obligatoire, il n'y a ni mérite ni démérite; la récompense alors n'est pas la récompense, ni la peine, la peine, puisqu'elles ne sont telles qu'à la condition d'être le complément et la sanction de l'idée préexistante du bien. Où cette idée ne préexiste pas, il ne reste, au lieu de la récompense et de la peine, que l'attrait du plaisir et la peur de la souffrance ajoutés à une prescription arbitraire, dépourvue de moralité. Nous voilà revenus aux supplices de la terre inventés pour épouvanter les imaginations populaires, sans autre fondement que les décrets du législateur, abstraction faite du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du mérite et du démérite. C'est la pire justice humaine, la plus arbitraire, la plus indigne du nom sacré de justice, qui se trouve ainsi transportée dans le ciel.

Nous le verrons [2]: l'immortalité de l'âme a des fondements un peu plus solides. Dieu est le principe de la morale, mais non par sa volonté seule appuyée sur sa toute-puissance. Nous dirons nous-mêmes que le bien est l'expression de la volonté de Dieu, mais en tant que cette volonté est elle-même l'expression de la justice éternelle,

1. Voyez le fameux calcul appliqué à l'immortalité de l'ame, *Des Pensées de Pascal*, 2e édition, p. 178, et p. 262.

2. Plus bas, leç. XXIIIe.

absolue, incréée, qui est en Dieu, que sa volonté n'a point faite, mais qu'elle exécute et qu'elle promulgue, comme notre volonté proclame et exécute l'idée du bien qui est en nous. Dieu veut sans doute que nous agissions suivant la loi de la justice, qu'il a mise dans notre entendement et dans notre cœur ; mais il n'en faut pas conclure qu'il ait institué arbitrairement cette loi. Loin de là, la justice n'est dans la volonté de Dieu que parce qu'elle a sa racine dans l'intelligence même et dans la sagesse de Dieu, c'est-à-dire dans sa nature et dans son essence la plus intime.

Nous avons écarté toutes les solutions fausses ou incomplètes qui ont été données de la question morale. Il nous reste à l'aborder nous-mêmes. Espérons que la résolution bien arrêtée de ne rien accepter que sur des faits positifs, de n'en négliger aucun, de maintenir à tous leur vrai caractère et leur vraie place, nous préservera à notre tour de l'hypothèse et de l'esprit de système, et nous conduira à une philosophie morale aussi sûre et aussi compréhensive que le sens commun et la conscience de l'humanité.

XXe LEÇON.

Description des faits divers qui composent le phénomène moral. — Analyse de chacun de ces faits : 1° Du jugement et de l'idée du bien. Que ce jugement est absolu. Rapport du vrai et du bien. — 2° De l'obligation. Réfutation de la doctrine de Kant, qui fait reposer l'idée du bien

sur l'obligation. — 3° De la liberté. Diverses notions morales attachées à celle de la liberté. — 4° Du principe du mérite et du démérite. Des peines et des récompenses. — 5° Des sentiments moraux. — Harmonie de ces faits divers dans la nature et dans la science.

La critique philosophique ne se borne point à discerner les erreurs des systèmes; elle consiste surtout à reconnaître et à dégager les vérités mêlées à ces erreurs. Les vérités éparses dans les différents systèmes composent la vérité totale que chacun d'eux exprime presque toujours par un seul côté. Ainsi, les systèmes que nous venons de parcourir et de réfuter nous livrent en quelque sorte, divisés et opposés les uns aux autres, tous les éléments essentiels de la moralité humaine. Il ne s'agit plus que de les rassembler pour restituer le phénomène moral tout entier. L'histoire de la philosophie ainsi comprise prépare et éclaire l'analyse psychologique, comme elle en reçoit en retour les lumières les plus précieuses. Interrogeons-nous donc en présence des actions humaines, et recueillons fidèlement, sans les altérer par aucun système préconçu, les idées et les sentiments de toute espèce que le spectacle de ces actions fait naître en nous.

Parmi les actions que nous contemplons, il en est qui sont agréables ou déplaisantes à nos sens, qui nous procurent des avantages ou nous nuisent, en un mot qui s'adressent d'une manière ou d'une autre, directement ou indirectement, à notre intérêt. Nous sommes faits de telle sorte que nous nous réjouissons des actions qui nous sont utiles et fuyons celles qui peuvent nous nuire. La prudence consiste à éviter les unes et à rechercher les autres.

Voilà un fait incontestable. En voici un autre qui ne l'est pas moins.

Il est d'autres actions qui n'ont aucun rapport à nous, que par conséquent nous ne pouvons apprécier et juger sur la règle de l'intérêt personnel, et que pourtant nous qualifions de bonnes ou de mauvaises.

Je suppose que sous vos yeux un homme fort et armé se précipite sur un autre homme faible et désarmé, le maltraite et le tue pour lui enlever sa bourse. Une telle action ne vous atteint en aucune manière, et cependant elle vous pénètre d'indignation et d'horreur. Vous faites tout ce qui est en vous pour qu'on arrête le meurtrier et qu'on le livre à la justice; vous demandez qu'il soit puni, et s'il l'est d'une manière ou d'une autre, vous pensez que cela est juste; votre indignation n'est apaisée qu'après qu'un châtiment proportionné est tombé sur le coupable.

Tous ces phénomènes que je viens de rappeler confusément, se passent en vous, et il n'y en a pas un qui se rapporte à vous. Vous n'espérez, vous ne craignez rien pour vous. Je vous suppose dans une forteresse inaccessible, du haut de laquelle vous assisteriez à ce meurtre: vous n'en éprouveriez pas moins tous ces sentiments.

Ce n'est point là une analyse, c'est une peinture grossière de se qui se passe en vous à la vue d'un crime. Appliquez maintenant un peu de réflexion et d'analyse aux différents traits dont se compose cette peinture, sans les dénaturer, et vous aurez toute une théorie philosophique.

Qu'est-ce qui vous frappe d'abord dans ce que vous avez éprouvé? Ç'est sans doute l'indignation, la colère généreuse, l'horreur instinctive que vous avez ressentie.

Il y a donc dans l'âme une puissance de s'indigner qui est étrangère à tout intérêt personnel! Il y a donc en nous des sentiments dont nous ne sommes pas la fin! Il y a une antipathie, une aversion, une horreur qui ne se rapportent point à ce qui nous nuit, mais à des actes dont le contre-coup ne peut nous atteindre, et que nous détestons par cette seule raison que nous les jugeons mauvais!

Oui, nous les jugeons mauvais. Un jugement est enveloppé sous les sentiments que nous venons de rappeler. En effet, au milieu de l'horreur qui vous transporte, qu'on vienne vous dire que toute cette colère généreuse tient à votre organisation particulière, et qu'après tout l'action qui se passe est indifférente : vous vous révoltez contre une telle explication, et vous vous écriez que l'action est mauvaise en soi; vous n'exprimez plus seulement un sentiment, vous prononcez un jugement. Le lendemain de l'action, quand les sentiments qui dominaient votre âme se sont apaisés, vous n'en jugez pas moins encore que l'action était mauvaise; vous jugez ainsi six mois après, vous jugez ainsi toujours et partout; et c'est parce que vous jugez que cette action est mauvaise en elle-même que vous portez cet autre jugement qu'elle ne devait pas être faite.

Ce double jugement est au fond du sentiment; sans quoi le sentiment serait sans raison. Si l'action n'est pas mauvaise en soi, si celui qui l'a faite n'était pas obligé de ne pas la faire, l'indignation que vous éprouvez n'est qu'un mouvement physique, une excitation des sens, de l'imagination, du cœur, un phénomène destitué de tout caractère moral, comme le trouble qui vous saisit devant quelque scène effrayante de la nature. Vous ne

pouvez raisonnablement en vouloir à l'auteur d'une action indifférente. Tout sentiment de colère désintéressée contre l'auteur d'une action, suppose, dans celui qui l'éprouve, cette double conviction : 1° Que l'action est mauvaise en elle-même; 2° qu'elle ne devait pas être faite.

Ce sentiment suppose encore que l'auteur de cette action a lui-même conscience et du mal qu'il faisait et de l'obligation qu'il a violée; car sans cela il aurait agi comme une force brutale et aveugle, et non comme une force intelligente et morale. Nous ne nous indignons pas, nous n'avons pas d'horreur contre le rocher qui tombe sur notre tête, contre le torrent qui nous entraîne à l'abîme. L'indignation et l'horreur sont les sentiments les plus certains et les plus communs qui nous saisissent à la vue d'un meurtre; et ces sentiments contiennent déjà, à l'examen le plus superficiel, l'idée du bien et du mal et celle de l'obligation. Nous ne bâtissons point ici un système, nous ne faisons autre chose que rappeler des phénomènes incontestables, et exprimer leurs caractères nécessaires.

Le phénomène de l'indignation et de l'horreur morale suppose également dans celui qui en est l'objet un autre caractère encore, à savoir qu'il est libre, qu'il pouvait faire ou ne pas faire l'acte qu'il a commis. La liberté de l'agent est manifestement impliquée dans sa responsabilité.

Vous voulez qu'on arrête le meurtrier et qu'on le livre à la justice, vous voulez qu'il soit puni; quand il l'a été, vous êtes satisfait. Qu'est-ce à dire? Est-ce un mouvement capricieux de l'imagination et du cœur? Non. Calme ou indigné, au moment du crime ou longtemps après, sans

aucun esprit de vengeance personnelle, puisque vous n'êtes pas le moins du monde intéressé dans cette affaire, vous n'en prononcez pas moins que le meurtrier doit être puni, qu'il mérite une punition. Si au lieu d'une punition, ce coupable heureux se fait de son crime un marchepied à la fortune, vous prononcez encore que loin de mériter le bonheur, il a mérité une juste souffrance en réparation de sa faute. Vous protestez contre la fortune et le sort, vous en appelez à la vraie justice. Ce jugement, les philosophes l'ont appelé le jugement du mérite et du démérite. Il suppose, dans l'esprit de l'homme, l'idée d'une loi suprême qui attache le bonheur à la vertu, le malheur au crime. Otez l'idée de cette loi, le jugement du mérite et du démérite est sans fondement. Otez ce jugement, l'indignation contre le crime heureux et contre la vertu méconnue est un sentiment inintelligible, même impossible, et jamais à la vue d'un crime vous n'auriez songé à demander le châtiment du criminel.

Toutes les parties du phénomène moral se tiennent donc; toutes sont des faits aussi certains les uns que les autres : ébranlez-en un seul, et vous renversez de fond en comble le phénomène total. L'observation la plus vulgaire atteste tous ces faits, et la logique la moins subtile démontre leurs liens. Il faut renier jusqu'au sentiment même, ou il faut avouer que ce sentiment couvre un jugement, le jugement de la distinction essentielle du bien et du mal, ce jugement une obligation absolue, cette obligation un agent intelligent et libre; il faut avouer que la distinction du mérite et du démérite, correspondante à celle du bien et du mal, renferme le principe de l'harmonie naturelle de la vertu et du bonheur.

Qu'avons-nous fait jusqu'ici? Nous avons fait comme le physicien ou le chimiste qui soumet à l'analyse un corps composé et le ramène à ses éléments simples. La seule différence est ici que le phénomène auquel s'applique notre analyse est en nous, au lieu d'être hors de nous. D'ailleurs les procédés employés sont exactement les mêmes; il n'y a ni système ni hypothèse; il n'y a que l'expérience et l'induction la plus immédiate.

Pour rendre l'expérience plus certaine, on peut la varier. Au lieu d'examiner ce qui se passe en nous quand nous sommes spectateurs de la mauvaise ou de la bonne action d'un autre, interrogeons notre propre conscience quand nous-mêmes nous faisons bien ou nous faisons mal. Dans ce cas, les divers éléments du phénomène moral sont plus saillants encore, et leur succession naturelle, leur ordre, paraît davantage.

Je suppose qu'un ami mourant m'ait confié un dépôt plus ou moins considérable, en me chargeant de le remettre après lui à une personne qu'il m'a désignée à moi seul, et qui elle-même ne sait rien de ce qui a été fait en sa faveur. Celui qui m'a confié le dépôt est mort, et a emporté avec lui son secret. Celui pour lequel le dépôt m'a été remis n'en sait rien; si donc je veux m'approprier ce dépôt, nul ne le saura jamais. Tout cela étant, que dois-je faire? Il est difficile d'imaginer une hypothèse plus favorable au crime. Si je ne consulte que l'intérêt, je ne dois point hésiter à retenir le dépôt. Si j'hésite, je suis un insensé, un monstre moral, absolument incompréhensible. Le doute seul attesterait en moi, dans l'impunité qui m'est assurée, un principe différent de l'intérêt.

Mais n'y a-t-il que le doute? Sous les plus pressantes sollicitations de l'intérêt, dans le silence de toute crainte, quelque chose me dit que le dépôt à moi confié ne m'appartient point, qu'il m'a été confié pour être remis à un autre, et que c'est à cet autre qu'il appartient. Otez l'intérêt, je ne penserais pas même à retenir ce dépôt : c'est l'intérêt seul qui me tente. Il me tente, il ne m'entraîne point sans résistance. De là la lutte de l'intérêt et de la probité; lutte remplie de troubles, de résolutions contraires, tour à tour prises et abandonnées, de cruelles et amères vicissitudes qui déchirent et bouleversent l'âme. Cette lutte atteste énergiquement la présence de principes d'action différents de l'intérêt et tout aussi puissants.

La probité succombe, l'intérêt l'emporte. Je viole le dépôt qui m'avait été confié, je l'applique à mes besoins, à ceux de ma famille; me voilà riche et heureux en apparence; mais en réalité je souffre intérieurement de cette souffrance amère et secrète qu'on appelle le remords. Le fait est certain; il a été mille fois décrit; toutes les langues contiennent le mot, et il n'y a personne qui, à divers degrés, n'ait éprouvé la chose, cette morsure cuisante que fait au cœur toute faute, grande ou petite, tant qu'elle n'est pas expiée. Ce ressouvenir douloureux me suit au milieu des plaisirs, du luxe, de la prospérité. Les applaudissements même de la foule égarée ne sont pas capables de faire taire ce témoin inexorable. Il n'y a qu'une longue habitude du vice et du crime, une accumulation perpétuelle de fautes qui puisse venir à bout de ce sentiment vengeur et réparateur tout ensemble. Quand il est étouffé, toute ressource est perdue, c'en est fait de la vie de

sorte triomphant. L'opinion égarée m'accuserait en vain, j'en appelle à une justice meilleure, et déjà cette justice se déclare en moi par les sentiments qui se pressent de toutes parts dans mon âme. Je me respecte, je m'estime, je crois que j'ai droit à l'estime des autres; j'ai le sentiment de ma dignité; je n'éprouve pour moi-même que des sentiments affectueux opposés à l'indignation et à l'horreur que tout à l'heure je m'inspirais à moi-même. À la place du remords, je ressens une jouissance incomparable que nul ne peut m'ôter, et qui, tout le reste me manquât-il, me console et me relève. Ce sentiment de plaisir est aussi pénétrant, aussi profond que l'était le remords. Il exprime la satisfaction de tous les principes généreux de la nature humaine, comme le remords en représentait la révolte. Il témoigne par le bonheur intérieur qu'il donne de l'accord sublime du bonheur et de la vertu, tandis que le remords est le premier anneau de cette chaîne fatale, de cette chaîne d'airain et de diamant, qui, selon Platon [1], attache la peine à la faute, le trouble à la passion, la misère au désordre, au vice et au crime.

Le sentiment moral est l'écho de tous les jugements moraux et de la vie morale tout entière. Il est si frappant qu'il a pu suffire, aux yeux d'une analyse un peu superficielle, à fonder toute la morale; et cependant, nous venons de le voir, ce sentiment admirable ne serait pas sans les jugements divers que nous venons d'énumérer; il en est la conséquence, il n'en est pas le principe; il les suppose, il ne les constitue pas; il ne les remplace point, il les résume.

1. Voyez le *Gorgias*, avec l'*Argument*, tom. IIIe de notre traduction.

Maintenant que nous sommes en possession de tous les éléments dont se compose le phénomène total de la moralité humaine, nous allons prendre en détail et un à un ces divers éléments et les soumettre à une analyse plus détaillée.

Ce qu'il y a de plus apparent dans le phénomène complexe que nous étudions, c'est le sentiment; mais son fond est le jugement.

Le jugement du bien et du mal est le principe de tout ce qui le suit; mais lui-même ne repose que sur la constitution même de la nature humaine, comme le jugement du vrai et le jugement du beau. Ainsi que ces deux jugements, celui du bien est un jugement simple, primitif, indécomposable.

Comme eux encore, il est absolu; il n'est pas arbitraire. Nous ne pouvons pas ne pas porter ce jugement en présence de certains actes; et en le portant nous savons qu'il ne constitue pas le bien ou le mal, mais qu'il le déclare. La réalité des distinctions morales nous est révélée par ce jugement, mais elle en est indépendante comme la beauté est indépendante de l'œil qui l'aperçoit, comme les vérités universelles et nécessaires sont indépendantes de la raison qui les découvre.

Le bien et le mal sont des caractères réels des actions humaines, bien que ces caractères ne puissent être ni vus de nos yeux, ni touchés de nos mains. Les qualités morales d'une action ne sont pas moins certaines pour ne pouvoir être confondues avec les qualités matérielles de cette action. Voilà pourquoi des actions matériellement identiques peuvent être moralement très-différentes. Un meurtre est toujours un meurtre. Cependant,

si c'est souvent un crime, c'est souvent aussi une action légitime, par exemple quand elle est accomplie non par vengeance, non par intérêt, mais dans le cas rigoureux de la défense personnelle. Ce n'est pas le sang versé qui fait le crime, c'est le sang innocent. L'innocence et le crime, le bien et le mal ne résident pas dans telle ou telle circonstance extérieure déterminée une fois pour toutes. La raison les reconnaît avec certitude sous les apparences les plus diverses, dans des circonstances tantôt identiques et tantôt dissemblables.

Le bien et le mal nous apparaissent presque toujours engagés dans des actions particulières : mais ce n'est pas par ce qu'elles ont de particulier que ces actions sont bonnes ou mauvaises. Ainsi quand je prononce que la mort de Socrate est une injustice et que le dévouement de Léonidas est admirable, c'est la mort injuste d'un homme sage que je condamne, c'est le dévouement d'un héros que j'admire. Il n'importe pas que ce héros s'appelle Léonidas ou d'Assas, que le sage immolé s'appelle Socrate ou Bailly.

Le jugement du bien est appliqué d'abord à des actions particulières, et il donne naissance à des principes généraux qui nous servent ensuite de règles pour juger d'autres actions. De même qu'après avoir jugé que tel phénomène particulier a telle cause particulière, nous nous élevons à ce principe général : tout phénomène a sa cause [1]; de même nous érigeons en règle générale le jugement moral que nous avons porté à propos d'un fait particulier. Ainsi nous admirons d'abord la mort de Léo-

1. Tom. Ier, cours de 1817, programme, p. 216-219; plus haut, Ire part., leç. II-IV, p. 55.

nidas, et de là nous nous élevons à ce principe, qu'il est bien de mourir pour son pays. Nous possédions déjà le principe dans sa première application particulière à Léonidas; sans quoi cette application particulière n'eût pas été légitime; elle n'eût pas même été possible; mais nous le possédions implicitement; bientôt il se dégage, nous apparaît sous sa forme universelle et pure, et nous l'appliquons à tous les cas analogues.

La morale a ses axiomes comme les autres sciences; et ces axiomes s'appellent à juste titre, dans toutes les langues, des vérités morales.

Il est bien de ne pas trahir ses serments, et cela aussi est vrai. Il est en effet dans la vérité des choses qu'un serment soit tenu : il n'est prêté que dans cette fin. Les vérités morales considérées en elles-mêmes n'ont pas moins de certitude que les vérités mathématiques. Soit donnée l'idée de dépôt, je demande si celle de le garder fidèlement ne s'y attache pas tout aussi nécessairement qu'à l'idée de triangle s'attache l'idée de l'égalité de ses trois angles à deux angles droits. Vous pouvez violer un dépôt; mais en le violant, ne croyez pas changer la nature des choses, ni faire qu'en soi un dépôt puisse jamais devenir une propriété. Ces deux idées s'excluent. Vous n'avez qu'un faux semblant de propriété; et tous les efforts des passions, tous les sophismes de l'intérêt ne renverseront pas d'essentielles différences. Voilà pourquoi la vérité morale est si gênante : c'est que, comme toute vérité, elle est ce qu'elle est, et ne se plie à nul caprice. Toujours la même et toujours présente, malgré que nous en ayons, elle condamne inexorablement d'une voix toujours entendue, mais non toujours écoutée, la volonté insensée et cou-

pable qui croit l'empêcher d'être en la reniant, ou plutôt en feignant de la renier.

Mais les vérités morales se distinguent des autres vérités par ce caractère singulier : aussitôt que nous les apercevons, elles nous apparaissent comme la règle de notre conduite. S'il est vrai qu'un dépôt est fait pour être remis à son possesseur légitime, il faut le lui remettre. A la nécessité de croire s'ajoute ici la nécessité de pratiquer.

La nécessité de pratiquer les vérités morales, c'est l'obligation. Les vérités morales, nécessaires aux yeux de la raison, sont obligatoires à la volonté.

L'obligation morale, comme la vérité morale qui en est le fondement, est absolue. De même que les vérités nécessaires ne sont pas plus ou moins nécessaires, ainsi l'obligation n'est pas plus ou moins obligatoire. Il y a des degrés d'importance entre les obligations diverses; mais il n'y a pas de degrés dans l'obligation même. On n'est pas à peu près obligé, presque obligé : on l'est tout à fait ou pas du tout. S'il y a quelque refuge contre l'obligation, elle cesse d'être.

Si l'obligation est absolue, elle est immuable et universelle. Car si l'obligation d'aujourd'hui pouvait ne pas être celle de demain, si ce qui est obligatoire pour moi pouvait ne pas l'être pour vous, l'obligation différerait d'avec elle-même, elle serait relative et contingente.

Ce fait de l'obligation absolue, immuable, universelle, est si certain et si manifeste, malgré tous les efforts de la doctrine de l'intérêt pour l'obscurcir, que l'un des plus profonds moralistes de la philosophie moderne, particulièrement frappé de ce fait, l'a considéré comme le prin-

cipe de toute la morale. En séparant le devoir de l'intérêt qui le ruine et du sentiment qui l'énerve, Kant a restitué à la morale son vrai caractère. Il s'est élevé bien haut dans le siècle d'Helvétius, en s'élevant jusqu'à la sainte loi du devoir ; mais il n'est pas remonté assez haut encore; il n'a pas atteint la raison même du devoir. Le bien pour Kant, c'est ce qui est obligatoire. Si l'on s'arrête à cette définition du bien, à savoir ce qui doit être accompli, on n'en aura qu'une idée imparfaite. En ne considérant le bien que par l'obligation qu'il impose, sans le savoir et contre son dessein, Kant *subjective* le bien comme il a subjectivé la vérité [1].

Logiquement, d'où peut venir l'obligation d'accomplir un acte, sinon de la bonté intrinsèque de cet acte? N'est-ce pas parce qu'il ne se peut pas faire sans contradiction, dans l'ordre rationnel, qu'un dépôt soit une propriété, que cela ne peut pas être sans crime dans la pratique? Si le bien n'est pas le fondement de l'obligation, l'obligation n'a pas de fondement; et cependant elle en a besoin. Si un acte doit être accompli et si un autre ne doit pas l'être, c'est qu'apparemment il y a une différence essentielle entre ces deux actes. Si l'un n'est pas bon et l'autre mauvais, l'obligation qui nous est imposée est arbitraire.

Faire du bien une conséquence de quoi que ce soit, c'est l'anéantir. Le bien est premier, ou il n'est pas.

D'ailleurs, quand vous dites que le bien, c'est ce qui est obligatoire, vous faites une tautologie, vous ne déterminez pas ce que c'est que le bien; seulement vous

1. Plus haut, Ire part., leç. v^e, p. 65. Voyez aussi la VIIIe leçon de 1820 sur Kant.

appelez bien ce que tout à l'heure vous appeliez obligation.

Si je demande à un honnête homme qui, malgré les suggestions de la misère, a respecté le dépôt qui lui avait été confié, pourquoi il a fait cela; il me répondra d'abord : parce que c'était son devoir. Si j'insiste, si je lui demande pourquoi c'était son devoir, il saura très-bien me répondre : parce que c'était juste, parce que c'était bien. Arrivé là, toutes les réponses s'arrêtent, mais les questions s'arrêtent aussi. Personne ne se laisse imposer un devoir sans s'en rendre raison; mais dès qu'il est reconnu que ce devoir est commandé par la justice, l'esprit est satisfait : car il est parvenu à un principe au delà duquel il n'y a plus rien à chercher, la justice étant son principe à elle-même. Les vérités premières portent avec elles leur raison. Or la justice, la distinction essentielle du bien et du mal, est la vérité première de la morale.

La justice n'est pas une conséquence, puisqu'on ne peut pas remonter à un autre principe plus élevé : et le devoir n'est pas, à parler rigoureusement, un principe, puisque lui-même suppose un principe au-dessus de lui.

La vérité morale s'impose à l'homme, elle n'en dérive point. Elle ne devient pas plus subjective en nous apparaissant comme obligatoire que la vérité ne le devient en nous apparaissant comme nécessaire; car c'est dans la nature même de la vérité et du bien qu'il faut chercher la raison de la nécessité et de l'obligation. Mais si on s'arrête à l'obligation et à la nécessité, on anéantit et la vérité et le bien.

L'obligation a son fondement dans la distinction né-

cessaire du bien et du mal : et elle-même est le fondement de la liberté. Si l'homme a des devoirs, il faut qu'il possède la faculté de les accomplir, de résister au désir, à la passion, à l'intérêt pour obéir à la loi. Il doit être libre, donc il l'est, ou la nature humaine est en contradiction avec elle-même. La certitude de l'obligation entraîne la certitude correspondante de la liberté.

Cette preuve de la liberté est bonne sans doute; mais Kant s'est trompé en la croyant la seule preuve légitime[1]. Il est inouï qu'il ait ici préféré l'autorité du raisonnement à celle de la conscience, comme si la première n'avait pas besoin d'être confirmée par la seconde, comme si, après tout, ma liberté ne devait pas être un fait pour moi! Il faut avoir une grande peur de l'empirisme pour se défier du témoignage de la conscience; et après une telle défiance, il faut être bien crédule pour avoir une foi sans bornes dans le raisonnement. Nous ne croyons pas à notre liberté comme nous croyons au mouvement de la terre. La plus profonde persuasion que nous en ayons vient de l'expérience continuelle que nous en portons avec nous.

Est-il vrai qu'en présence d'un acte à faire je peux vouloir faire ou vouloir ne pas faire cet acte? Là est la question de la liberté.

Distinguons bien le pouvoir de faire d'avec celui de vouloir. La volonté a sans doute à son service et sous son empire la plupart de nos facultés; mais cet empire, qui est réel, est limité. Je veux mouvoir mon bras, je le peux souvent : là est le pouvoir en quelque sorte physique de la volonté; mais je ne peux pas toujours mouvoir mon

1. T. Ier, cours de 1817, leç. XXIIIe, p. 342.

appelez bien ce que tout à l'heure vous a[illegible]
tion.

Si je demande à un honnête hom[illegible] suggestions de la misère, a respecté [illegible] été confié, pourquoi il a fait cela [illegible] bord : parce que c'était son de[illegible] demande pourquoi c'était so[illegible] me répondre : parce que c[illegible] bien. Arrivé là, toutes le[illegible] questions s'arrêtent au[illegible] un devoir sans s'en re[illegible] connu que ce devoi[illegible] prit est satisfait [illegible] delà duquel il n[illegible] son principe [illegible] avec elles leu[illegible] tielle du b[illegible] morale. [illegible] ...nature. La liber[illegible]

La ju[illegible] ...ment des dési[illegible] peut p[illegible] ...l'homme est esclave dans [illegible] devoi[illegible] . Il n'est libre que dans la volonté. Il [illegible] pui[illegible] ...dre, même en psychologie, l'anarchie [illegible] . Le désir de sa nature est effréné : la pa[illegible] ...ssive, capricieuse, insensée. Les passions dé[illegible] ...ent l'anarchie. Les passions concentrées en une

un but à ce combat; ce but, c'est l'ac-
du devoir. Le devoir est la loi de la
lonté n'est jamais plus elle-même que
et à sa loi. Nous ne nous possédons
qu'à la domination du désir, de
n'a pas été opposé le contre-poids
affranchit du joug des pas-
un autre. Car obéir à la
liberté, c'est la sauver,

ccord de la liberté avec
à proprement parler.
l est un être libre

simple chose, c'est
e la liberté et de son con-
e qui n'est pas libre, ce qui par
s'appartient point à soi-même, ce qui
e soi-même, et qui n'a qu'une individualité
e, simulacre de la vraie individualité, celle de
ne.

ose ne s'appartenant pas à soi-même appar-
première personne qui s'en empare et y met sa

té éclairée par la raison est le fondement de
abilité. Nulle chose n'est responsable de mouve-
ne sont pas des actes, qu'elle n'a point voulus
lui appartiennent point. La personne seule est
le, parce qu'elle est intelligente et libre; et elle
nsable de l'usage de son intelligence et de sa

bras, si les muscles sont paralysés, si l'obstacle est trop fort, etc.; l'exécution ne dépend pas toujours de moi; mais ce qui dépend toujours de moi, c'est la résolution même. Les effets extérieurs peuvent être empêchés, ma résolution elle-même ne peut jamais l'être. Dans son domaine propre, la volonté est souveraine.

Et ce pouvoir souverain de la volonté, j'en ai la conscience. Je sens en moi, avant sa détermination, la force qui se peut déterminer de telle manière ou de telle autre. En même temps que je veux ceci ou cela, j'ai conscience également de pouvoir vouloir le contraire; j'ai conscience d'être le maître de ma résolution, de pouvoir l'arrêter, la continuer, la reprendre. L'acte a-t-il cessé, la conscience du pouvoir qui l'a produit ne cesse pas : elle demeure avec ce pouvoir lui-même, supérieur à toutes ses manifestations. La liberté est donc l'attribut essentiel et toujours subsistant de la volonté [1].

La volonté, nous l'avons vu [2], n'est ni le désir, ni la passion. C'est précisément le contraire. La liberté ne consiste donc pas dans le déchaînement des désirs et des passions. Loin de là, l'homme est esclave dans le désir et la passion, il n'est libre que dans la volonté. Il ne faut pas confondre, même en psychologie, l'anarchie et la liberté. Le désir de sa nature est effréné; la passion est excessive, capricieuse, insensée. Les passions déchaînées, c'est l'anarchie. Les passions concentrées en une passion dominante, c'est la tyrannie. La liberté consiste dans le combat de la volonté contre la passion et le désir.

1. Tom. Ier, Cours de 1816, p. 198 ; Cours de 1817, programme, p. 221 et leç. XXIIIe. T. III, 1re, 2e et 3e leç. sur Locke et Condillac. 2e série, tom. III, *Examen du système de Locke*, leç. XXVe.

2. Plus haut, leç. XVIIIe, p. 231-236.

Mais il faut un but à ce combat; ce but, c'est l'accomplissement du devoir. Le devoir est la loi de la volonté, et la volonté n'est jamais plus elle-même que quand elle se soumet à sa loi. Nous ne nous possédons pas nous-mêmes, tant qu'à la domination du désir, de la passion, de l'intérêt n'a pas été opposé le contre-poids de la justice. La justice nous affranchit du joug des passions, sans nous en imposer un autre. Car obéir à la justice, ce n'est pas abdiquer la liberté, c'est la sauver, c'est l'agrandir.

C'est dans la liberté et dans l'accord de la liberté avec la justice, que l'homme s'appartient à proprement parler. Il n'est une personne que parce qu'il est un être libre éclairé par la raison.

Ce qui distingue la personne de la simple chose, c'est singulièrement la différence de la liberté et de son contraire. Une chose est ce qui n'est pas libre, ce qui par conséquent ne s'appartient point à soi-même, ce qui n'a pas de soi-même, et qui n'a qu'une individualité numérique, simulacre de la vraie individualité, celle de la personne.

Une chose ne s'appartenant pas à soi-même appartient à la première personne qui s'en empare et y met sa marque.

La liberté éclairée par la raison est le fondement de la responsabilité. Nulle chose n'est responsable de mouvements qui ne sont pas des actes, qu'elle n'a point voulus et qui ne lui appartiennent point. La personne seule est responsable, parce qu'elle est intelligente et libre; et elle est responsable de l'usage de son intelligence et de sa liberté.

Une chose n'a point de dignité ; la dignité n'est attachée qu'à la personne.

Une chose n'a pas de valeur par soi ; elle n'a que celle que la personne lui confère. C'est un pur instrument dont tout le prix est dans l'usage qu'en tire la personne qui s'en sert [1].

L'obligation implique la liberté ; où la liberté n'est pas, le devoir manque, et avec le devoir le droit manque aussi : le fondement du devoir est celui du droit.

C'est parce qu'il y a en moi un être digne de respect, que j'ai le devoir de le respecter moi-même et le droit de le faire respecter de vous. Mon devoir est la mesure exacte de mon droit. L'un est en raison directe de l'autre. Si je n'avais pas le devoir sacré de respecter ce qui fait ma personne, c'est-à-dire mon intelligence et ma liberté, je n'aurais pas le droit de la défendre contre vos atteintes. C'est parce que ma personne est sainte et sacrée en soi, que considérée par rapport à moi, elle m'impose un devoir, et que considérée par rapport à vous, elle me confère un droit.

Il ne m'est pas permis de dégrader moi-même la personne que je suis en m'abandonnant à la passion, au vice et au crime, et il ne m'est pas permis de la laiser dégrader par vous.

La personne est inviolable : et elle seule l'est.

Elle l'est non-seulement dans le sanctuaire intime de la conscience, mais dans toutes ses manifestations légitimes, dans ses actes, dans les produits de ses actes, même dans les instruments qu'elle fait siens en s'en servant.

1. Voyez t. IV, la leçon sur Smith et sur le vrai principe de l'économie politique.

Là est le fondement de la sainteté de la propriété. La première propriété, c'est la personne. Toutes les autres propriétés dérivent de celle-là. Pensez-y bien. Ce n'est pas la propriété en elle-même qui a des droits, c'est le propriétaire, c'est la personne qui lui imprime, avec son caractère, son droit et son titre.

La personne ne peut cesser de s'appartenir sans se dégrader : elle est inaliénable à elle-même. La personne n'a pas droit sur elle-même ; elle ne peut se traiter comme une chose, ni se vendre, ni se tuer, ni abolir d'une manière ou d'une autre sa volonté libre et sa raison, conditions essentielles de sa personne.

Pourquoi l'enfant a-t-il déjà quelques droits? Parce qu'il sera un être libre. Pourquoi le vieillard, revenu à l'enfance, pourquoi le fou lui-même ont-ils encore des droits? C'est qu'ils ont été des êtres libres. On respecte la liberté jusque dans ses premières lueurs ou dans ses derniers vestiges. Pourquoi d'autre part le fou et le vieillard imbécile n'ont-ils plus tous leurs droits? C'est qu'ils ont perdu la liberté. Pourquoi enchaîne-t-on un malade furieux? C'est qu'il a perdu la connaissance et la liberté. Pourquoi l'esclavage est-il une institution criminelle? Parce que c'est un attentat à ce qui constitue l'humanité. Voilà pourquoi enfin certains dévouements extrêmes peuvent n'être que des crimes sublimes, et qu'il n'est permis à personne de les offrir, encore bien moins de les demander. Il n'y a point de dévouement légitime contre l'essence même du droit, contre la liberté, contre la justice, contre la dignité de la personne humaine.

Nous n'avons pu parler de la liberté, sans insister un pu sur un certain nombre de notions morales de la plus

haute importance qu'elle contient et qu'elle explique, la personnalité et le droit : mais nous ne pourrions poursuivre ce développement sans empiéter sur le domaine de la morale pratique et anticiper sur la prochaine leçon [1].

Arrivons au dernier élément du phénomène moral, le jugement du mérite et du démérite [2].

En même temps que nous jugeons qu'un agent libre a fait une action bonne ou mauvaise, nous portons un autre jugement tout aussi nécessaire que le premier, à savoir que s'il a bien agi, il a mérité une récompense, s'il a mal agi, un châtiment. Il en est exactement de ce jugement comme de celui du bien. Il peut s'exprimer au dehors d'une manière plus ou moins vive, suivant qu'il est mêlé à des sentiments plus ou moins ardents. Tantôt ce sera une disposition simplement bienveillante pour l'agent vertueux et médiocrement hostile à l'agent coupable; tantôt ce sera l'enthousiasme ou l'indignation. Il est des cas où soi-même on se ferait l'exécuteur du jugement que l'on porte, où l'on chargerait le héros de couronnes et le criminel de fers. Mais quand tous ces sentiments se sont apaisés, quand l'enthousiasme s'est refroidi ainsi que la colère, quand le temps et l'éloignement vous ont rendu une action presque indifférente, vous n'en persistez pas moins à juger que l'auteur de cette action méritait une récompense ou une peine, suivant la qualité de l'action. Vous prononcez que vous aviez raison dans les sentiments que vous éprouviez, et, tout éteints qu'ils sont, vous les jugez légitimes.

1. Voyez aussi t. III les leçons sur Hobbes.
2. T. Ier, cours de 1817, p, 320 et p. 355; et plus haut, leç. XVIIe, p. 219.

Le jugement du mérite et du démérite est essentiellement lié au jugement du bien et du mal. En effet, quand un être accomplit une action sans savoir si elle est bonne ou mauvaise, il ne mérite ni ne démérite en la faisant. Il en est de lui comme de ces agents physiques qui accomplissent, sans qu'on puisse leur en savoir gré, les œuvres les plus bienfaisantes, et les œuvres les plus destructives, sans qu'on puisse leur en vouloir. Pourquoi n'y a-t-il pas de peines pour les délits involontaires? C'est que par cela même, ils ne sont pas supposés des délits. Pourquoi la question de préméditation est-elle si grave dans tout procès criminel? C'est que là est le vrai fondement de la culpabilité et du démérite. Pourquoi l'enfant, jusqu'à un certain âge, n'est-il passible que de peines légères? C'est que là où manquent l'idée du bien et la liberté, manque aussi le mérite et le démérite, qui seul autorise la récompense et la peine. L'auteur d'un acte nuisible mais involontaire est condamné à une indemnité correspondante au dommage causé; il n'est pas condamné à une peine proprement dite.

Telles sont les conditions du mérite et du démérite. Une fois que ces conditions sont remplies, le mérite et le démérite se manifestent et entraînent après eux la récompense et la peine.

Le mérite est le droit naturel que nous avons d'être récompensés, le démérite le droit naturel qu'ont les autres de nous punir, et si l'on peut parler ainsi, le droit que nous avons d'être punis. Cette expression peut sembler paradoxale; cependant elle est vraie. Un criminel qui ouvrant les yeux à la lumière du bien, comprendrait la nécessité de l'expiation, non-seulement par le repentir

intérieur, sans lequel tout le reste est vain, mais encore par une souffrance réelle et effective, correspondante au bonheur réel et effectif que la vertu mérite, un tel criminel aurait le droit de réclamer la peine, qui seule peut le réconcilier avec l'ordre. Et de telles réclamations ne sont pas si rares. Ne voit-on pas tous les jours des criminels se dénoncer eux-mêmes et s'offrir à la vindicte publique? D'autres préfèrent satisfaire à la justice et n'ont pas recours au droit de grâce, que la loi place entre les mains du monarque pour représenter dans l'État la charité et la miséricorde, comme les tribunaux y représentent la justice. Preuves manifestes des racines naturelles et profondes de l'idée de peine et de récompense.

Le mérite et le démérite réclament impérieusement, comme une dette légitime, la peine et la récompense; mais il ne faut pas confondre la récompense avec le mérite, ni la peine avec le démérite : ce serait confondre la cause et l'effet, le principe et la conséquence. Quand même la récompense ou la peine n'auraient pas lieu, le mérite et le démérite subsisteraient. La peine et la récompense satisfont au mérite et au démérite, mais ne les constituent pas. Supprimez en fait toute récompense et toute peine, vous ne supprimez pas pour cela le mérite et le démérite; au contraire, supprimez le mérite et le démérite, et il n'y a plus ni vraies peines ni vraies récompenses. Quand à force d'intrigues, on est parvenu à conquérir des honneurs immérités, on n'a obtenu que l'apparence de la récompense, on n'a emporté qu'un avantage matériel. La récompense est essentiellement morale et sa valeur est indépendante de sa forme. Une de ces simples couronnes de chêne dont les premiers Romains récompen-

paient l'héroïsme a plus de prix que toutes les richesses du monde, quand elle est le signe de la reconnaissance et de l'admiration d'un peuple. Récompenser, c'est donner en retour. Celui que l'on récompense a donc dû donner le premier quelque chose pour mériter d'être récompensé. La récompense accordée au mérite est une dette; la récompense sans mérite est une aumône ou un vol. Il en est de même de la punition. Supprimez le démérite, et il n'y a pas de vraie punition. La punition c'est le rapport de la douleur à la faute : c'est dans ce rapport et non dans la douleur même qu'est la honte du châtiment.

Le crime fait la honte et non pas l'échafaud.

Sans le mérite et le démérite, la peine et la récompense ne sont plus que de la douleur et du plaisir. Le mérite et le démérite seuls communiquent au plaisir et à la douleur un caractère moral.

Il y a deux choses qu'il faut répéter sans cesse parce qu'elles sont également vraies : la première que le bien est bien en lui-même, et doit être accompli quelles qu'en soient les conséquences; la seconde que les conséquences du bien ne peuvent manquer d'être heureuses. Le bonheur, séparé du bien, n'est qu'un fait auquel ne s'attache aucune idée morale; mais comme effet du bien, il entre dans l'ordre moral, il le complète, il le couronne.

La vertu sans bonheur et le crime sans malheur est une contradiction, un désordre. Si la vertu suppose le sacrifice, c'est-à-dire la souffrance, il est de la justice éternelle que le sacrifice généreusement accepté et courageusement supporté ait pour récompense le bonheur même qui a été sacrifié. De même il est de l'éternelle

justice que le crime soit puni par le malheur du bonheur coupable qu'il a tenté de surprendre.

Maintenant cette loi qui attache le plaisir et la douleur au bien et au mal, quand et comment s'accomplit-elle? Même ici-bas la plupart du temps. Car l'ordre domine en ce monde, puisque le monde dure. L'ordre est-il quelquefois troublé, le bonheur et le malheur ne sont-ils pas toujours distribués dans une proportion légitime au crime et à la vertu? le jugement absolu du bien, le jugement absolu de l'obligation, le jugement absolu du mérite et du démérite subsistent inviolables et imprescriptibles, et nous ne pouvons pas ne pas penser que celui qui a mis en nous le sentiment et l'idée de l'ordre n'y peut manquer lui-même, et qu'il s'est réservé de rétablir tôt ou tard la sainte harmonie de la vertu et du bonheur par des moyens qui lui appartiennent. Mais le moment n'est pas venu de sonder ces perspectives mystérieuses[1]. Il nous suffit, mais il était nécessaire de les indiquer, pour faire comprendre la nature et la fin de la vérité morale, le fondement à la fois et le couronnement de l'ordre.

Terminons cette analyse des différentes parties du phénomène total de la moralité en rappelant la plus apparente de toutes, celle qui occupe en quelque sorte le premier plan de l'âme, et qui pourtant n'est que l'accompagnement et pour ainsi parler le retentissement de toutes les autres, le sentiment. La fin du sentiment est de rendre sensible à l'âme le lien de la vertu et du bonheur. Il est l'application directe et vivante de la loi du mérite et du démérite. Il devance et il autorise les

1. Voyez plus bas, leçon XXIIIe, *Dieu, principe de l'idée du bien.*

peines et les récompenses que la société institue. Il est le modèle intérieur sur lequel l'imagination, guidée par la foi, se complaît à établir les peines et les récompenses de la cité divine. Le monde que nous plaçons par delà celui-ci est en grande partie notre propre cœur transporté dans le ciel. Puisqu'il en vient, il est juste qu'il y ramène.

Nous n'insisterons pas sur les phénomènes divers du sentiment : nous les avons suffisamment exposés dans la dernière leçon. Quelques mots les remettront sous vos yeux.

Nous ne pouvons être témoins d'une bonne action, quel que soit celui qui la fasse, nous ou un autre, sans éprouver un plaisir particulier analogue à celui qui est attaché à la perception du beau ; et nous ne pouvons être témoins d'une mauvaise action sans éprouver un sentiment contraire, analogue aussi à celui qu'excite la vue d'un objet laid et difforme. Ce sentiment est profondément différent de la sensation agréable ou désagréable.

Est-ce nous qui sommes les auteurs de la bonne action? Nous ressentons une satisfaction que nous ne confondons avec aucune autre. Ce n'est pas le triomphe de l'intérêt ni celui de l'orgueil : c'est le plaisir de l'honnêteté modeste ou de la vertu fière qui se rend justice. Sommes-nous les auteurs de la mauvaise action? Nous sentons gémir en nous la conscience offensée. Tantôt ce n'est qu'une réclamation importune, tantôt c'est une angoisse amère. Le remords est une souffrance d'autant plus poignante que nous la sentons méritée.

Le spectacle d'une bonne action faite par un autre a

quelque chose aussi de délicieux à l'âme. La sympathie est un écho qui répond en nous à tout ce qu'il y a de noble et de bon dans les autres. Quand l'intérêt ne nous égare pas, nous nous mettons naturellement à la place de celui qui fait bien. Nous éprouvons dans une certaine mesure les sentiments qui l'animent. Nous nous élevons à la disposition où il est. N'est-ce pas déjà pour l'homme de bien une exquise récompense de produire ainsi dans le cœur de ses semblables les nobles sentiments qui le font agir? Le spectacle d'une mauvaise action, au lieu de la sympathie, excite une antipathie involontaire, un sentiment pénible et douloureux. Sans doute, ce sentiment n'est jamais aigu comme le remords. Il y a dans le sentiment de l'innocence quelque chose qui apaise et rend supportable la vue d'une injustice, même alors que cette injustice tombe sur nous. On éprouve alors une sorte de honte pour l'humanité tout entière, on gémit sur la faiblesse humaine, et par un retour mélancolique sur soi-même on est moins porté à la colère qu'à la pitié. Quelquefois aussi la pitié est surmontée par une colère généreuse, par une indignation désintéressée mais ardente. Si c'est, comme nous l'avons dit, une bien douce récompense d'exciter une noble sympathie, un enthousiasme presque toujours fertile en bonnes actions, c'est une punition cruelle que de soulever autour de soi la pitié, l'indignation, l'aversion et le mépris.

La sympathie pour une action bonne est accompagnée de bienveillance pour celui qui en est l'auteur. Il nous inspire une disposition affectueuse. Même sans le connaître nous aimerions à lui faire du bien ; nous lui souhaitons d'être heureux, parce que nous jugeons qu'il a

mérité de l'être. L'antipathie passe aussi de l'action à la personne et engendre contre elle une sorte de mauvais vouloir que nous ne nous reprochons pas, parce que nous le sentons désintéressé et que nous le trouvons légitime et fondé en justice.

La satisfaction morale et le remords, la sympathie, la bienveillance et leurs contraires sont des émotions et non pas des jugements ; mais ce sont des émotions qui couvrent et représentent des jugements, le jugement du bien, surtout celui du mérite et du démérite. Elles nous ont été données par le souverain auteur de notre constitution morale pour nous aider à bien faire. Dans leur diversité et leur mobilité, elles ne peuvent être pour la raison les fondements de l'obligation absolue qui doit être égale pour tous ; mais si variées qu'elles soient, selon la nature de chacun de nous, elles ne font jamais entièrement défaut, et elles sont toujours d'heureux auxiliaires à l'impérieuse loi du devoir, d'assurés et bienfaisants témoins de l'harmonie de la vertu et du bonheur.

Voilà les faits tels qu'une description fidèle les a présentés, tels qu'une analyse détaillée les a mis en lumière.

En dehors des faits, tout est chimère : sans leur distinction sévère tout est confusion ; mais aussi sans la connaissance de leurs rapports, il ne peut y avoir, au lieu d'une doctrine unique et vaste comme le phénomène total lui-même, que des systèmes divers, comme les diverses parties de ce phénomène, par conséquent des systèmes imparfaits et toujours en guerre les uns avec les autres.

Nous sommes partis du sens commun, car l'objet de la vraie science n'est pas de démentir le sens commun, mais de l'expliquer, et pour cela il faut commencer par

le reconnaître. Nous avons peint d'abord dans sa naïveté, dans sa grossièreté même le phénomène moral. Puis nous avons séparé ses éléments et marqué avec soin les traits caractéristiques de chacun d'eux. Il ne nous reste plus qu'à les recueillir tous, à saisir leurs rapports et à retrouver ainsi, mais plus précise et plus nette, l'unité primitive qui nous a servi de point de départ.

Sous tous les faits l'analyse nous a montré un fait primitif, qui ne repose que sur lui-même : le jugement du bien. Nous ne sacrifions pas les autres faits à celui-là, mais nous devons constater qu'il est le premier et en date et en importance.

Par ses ressemblances intimes avec le jugement du vrai et du beau, le jugement du bien nous a manifesté les affinités secrètes de la morale, de la métaphysique et de l'esthétique.

Le bien, si essentiellement uni au vrai, s'en distingue en tant qu'il est la vérité pratique. Le bien est obligatoire. Ce sont là deux idées indivisibles, mais non pas identiques. Car l'idée d'obligation repose sur celle du bien. Dans cette alliance intime, c'est à celui-ci que celle-là emprunte son caractère universel et absolu.

Le bien obligatoire, c'est la loi morale. Là est pour nous le fondement de toute morale. C'est par là que nous nous séparons et de la morale de l'intérêt et de la morale du sentiment. Nous admettons tous les faits, mais nous ne les admettons pas au même rang.

A la loi morale dans la raison de l'homme correspond dans l'action la liberté. La liberté se déduit de l'obligation, et de plus elle est un fait d'une évidence irrésistible.

L'homme, en tant que libre et soumis à l'obligation,

est une personne morale. L'idée de la personne contient plusieurs notions morales, entre autres celle de droit. La personne seule peut avoir des droits.

A toutes ces idées s'ajoute celle de mérite et de démérite qui leur sert de sanction.

Le mérite et le démérite supposent la distinction du bien et du mal, l'obligation, la liberté, et donnent naissance à l'idée de récompense et de peine.

C'est à la condition que le bien soit l'objet de la raison, que la morale peut avoir une base inébranlable. Nous avons donc insisté sur le caractère rationnel de l'idée du bien, mais sans méconnaître le rôle et l'importance du sentiment.

Nous avons distingué cette sensibilité particulière qui s'émeut en nous à la suite de la raison même d'avec la sensibilité physique qui a besoin pour entrer en exercice d'une impression faite sur les organes.

Tous nos jugements moraux sont accompagnés de sentiments qui leur répondent. La vue d'une action que nous jugeons bonne nous fait plaisir : la conscience d'avoir accompli un acte obligatoire, et de l'avoir accompli librement, est encore un plaisir; le jugement du mérite et du démérite nous fait battre le cœur en prenant la forme de la sympathie et de la bienveillance.

Il faut l'avouer : la loi du devoir, quoiqu'elle doive être accomplie pour elle-même, serait un idéal presque inaccessible à la faiblesse humaine, si à ses austères prescriptions ne s'ajoutait quelque inspiration du cœur. Le sentiment, cette grâce naturelle, nous a été donné, soit pour suppléer à la lumière quelquefois incertaine de la raison, soit pour secourir la volonté chancelante en pré-

sence d'un devoir obscur ou pénible. Il faut, pour résister à la violence des passions coupables, le secours des passions généreuses; et quand la loi morale exige le sacrifice de sentiments naturels, des instincts les plus doux et les plus vifs, il est heureux qu'elle se puisse appuyer sur d'autres sentiments, sur d'autres instincts qui ont aussi leur charme et leur force. C'est aux sources cachées de l'enthousiasme que la volonté humaine puise la vertu mystérieuse qui fait les héros. La vérité éclaire et illumine : le sentiment échauffe et incline à agir. Ce n'est pas la froide raison qui détermine un Codrus à se dévouer pour sauver ses concitoyens, un d'Assas à jeter, sous le fer de l'ennemi, le cri d'alarme qui est le signal de sa mort. Ne proscrivons donc pas le sentiment: il est le foyer d'où partent les actions grandes et héroïques.

Et l'intérêt sera-t-il entièrement banni de notre système? Non; nous reconnaissons dans l'âme humaine un désir de bonheur qui est l'œuvre de Dieu même. Ce désir est en nous, c'est un fait : il doit donc avoir sa place dans un système fondé sur l'expérience. Le bonheur est une des fins de l'homme. Seulement il n'est ni sa fin unique, ni sa fin principale.

Admirable économie de la constitution morale de l'homme! Sa fin suprême est le bien, sa loi, la vertu, qui souvent lui impose la souffrance, et par là il est la plus excellente des créatures que nous connaissions. Mais cette loi est bien dure et en contradiction avec l'instinct du bonheur. Ne craignez rien : l'auteur bienfaisant de notre être a mis dans notre âme, à côté de la loi sévère du devoir, la douce et aimable force du sen-

timent : il a attaché en général le bonheur à la vertu, et pour les exceptions, car il y en a, au terme de la route il a placé l'espérance!

Nous parlons de Dieu. Il y a donc un côté par lequel la morale touche à la religion. C'est un besoin sublime de l'humanité de voir en Dieu le législateur souverainement sage, le témoin toujours présent, l'arbitre infaillible de la vertu. L'esprit humain qui toujours remonte à Dieu ne croirait pas la morale assise sur d'assez fermes fondements, s'il ne plaçait en Dieu le principe premier de la loi morale. Mais en voulant donner à la loi morale un caractère religieux, on court le risque de lui ôter son caractère moral ; on peut la rattacher tellement à Dieu qu'on en fait un décret arbitraire de sa volonté. Or, la volonté de Dieu, dont on tire la morale pour l'autoriser, n'a elle-même d'autorité, c'est-à-dire d'autorité morale, qu'autant qu'elle est juste. Le paralogisme est manifeste. Le bien ne dérive pas de la volonté seule de Dieu, mais de sa volonté, en tant qu'elle est l'expression de sa sagesse et de sa justice. La justice éternelle de Dieu est le seul fondement de la justice telle que l'aperçoit et la doit pratiquer l'humanité. Assurément le bien, le devoir, le mérite et le démérite se rapportent à Dieu, ainsi que toute chose s'y rapporte ; mais ils n'en ont pas moins une évidence et une autorité propre. La religion est le couronnement de la morale, elle n'en est pas la base. La base de la morale est en elle-même.

On connaît maintenant notre doctrine. Sa seule prétention est d'exprimer fidèlement les faits, de les exprimer tous et d'en montrer les rapports et l'harmonie.

Hors de là, il n'y a rien de nouveau à tenter en mo-

rale. N'admettre qu'un seul fait, lui sacrifier tous les autres ou les y ramener forcément, telle est la voie battue. De tous les faits que nous venons d'analyser, il n'y en a pas un qui n'ait à son tour joué le rôle de principe unique. Toutes les grandes écoles de philosophie morale n'ont vu chacune qu'un angle de la vérité : heureuses, quand elles ont choisi quelque angle éclatant et ne sont pas allé chercher parmi toutes les faces du phénomène moral celle qui réfléchit le moins la lumière !

Qui pourrait aujourd'hui rentrer dans la voie d'Épicure, et contre les faits les plus manifestes, contre le sens commun, contre l'idée même de toute morale, fonder le devoir, la vertu, la distinction du bien et du mal sur le seul désir du bonheur, ou plutôt sacrifier à ce désir toutes les puissances morales de l'âme? Ce serait la preuve d'un grand aveuglement et d'une grande stérilité. Au contraire immolera-t-on le besoin du bonheur, l'attrait de la vertu, l'espoir de toute récompense, humaine ou divine, à l'idée abstraite du bien? Les stoïciens l'ont fait: on sait avec quelle grandeur et avec quelle faiblesse. Voudra-t-on, avec Kant, ne voir qu'un seul fait dans toute la morale, l'obligation? C'est rétrécir encore un système déjà bien étroit. On peut d'ailleurs espérer de surpasser Kant par l'étendue des vues, par une connaissance plus complète et une représentation plus fidèle des faits; on ne peut espérer d'être plus profond dans le point de vue qu'il a choisi. Dans un autre ordre d'idées, rapportera-t-on à la volonté de Dieu les principes qui gouvernent notre raison et notre cœur? Fondera-t-on la morale sur la religion? On n'invente rien encore, on ne fait que renouveler la morale des théologiens du

XVIIe siècle. Enfin ramènera-t-on toute la moralité au sentiment moral, à la sympathie, à la bienveillance? Il ne reste qu'à suivre les traces d'Hutcheson, de Smith, de Ferguson.

Le temps des théories exclusives est passé. Les renouveler, c'est perpétuer la guerre en philosophie. Chacune étant fondée sur un fait réel, refuse avec raison le sacrifice de ce fait; et elle rencontre dans les théories ennemies un droit égal et une égale résistance. De là le retour perpétuel des mêmes systèmes, toujours aux prises entre eux, toujours à la fois vaincus et victorieux. Cette lutte ne peut cesser que par une doctrine qui concilie tous les systèmes, en comprenant tous les faits qui les fondent et les autorisent.

Ce n'est pas le dessein préconçu de concilier les systèmes dans l'histoire qui nous suggère l'idée de concilier les faits dans la réalité. C'est au contraire la possession certaine de tous les faits, analogues et différents, qui nous fait absoudre et condamner tous les systèmes, pour la vérité que possède chacun d'eux et pour les erreurs que tous mêlent à la vérité.

Rien n'est si aisé que d'arranger un système, en supprimant ou en altérant les faits qui embarrassent. Mais l'objet de la philosophie est-il de produire à tout prix un système, ou de chercher à connaître la vérité et à l'exprimer telle qu'elle est?

On objecte qu'une doctrine dont la prétention unique est d'embrasser tous les faits, n'a pas assez de caractère. Mais n'est-ce pas se jouer de la philosophie que de lui demander un autre caractère que celui de la vérité? Se plaint-on que la chimie n'ait pas assez de caractère,

parce qu'elle se borne à étudier les faits dans leurs rapports, mais aussi dans leurs différences, et parce qu'elle n'aboutit pas à une substance unique? La philosophie n'est pas une œuvre d'imagination qui tire son prix de la puissance de combinaisons même arbitraires. C'est un tableau de la nature humaine dont le premier mérite est d'être fidèle, et qui doit offrir tous les traits de l'original dans leur juste proportion et dans leur sincère harmonie [1].

L'unité d'un système de conciliation, fondé sur l'expérience, ne peut être la même que l'unité d'un système arbitraire et exclusif. L'unité de la doctrine que nous professons est dans celle de l'âme humaine où nous l'avons puisée. N'est-ce pas un seul et même être qui aperçoit le bien, qui se sait obligé de l'accomplir, qui sait qu'il est libre en l'accomplissant, qui aime le bien, et qui juge que l'accomplissement ou la violation du bien amène justement après soi la récompense ou la peine, le bonheur ou le malheur? Nous tirons encore une unité vraie de l'harmonie de tous ces faits qui, nous l'avons vu, se supposent les uns les autres. Mais de quel droit met-on l'unité d'une doctrine à ne souffrir en elle qu'un seul principe, c'est-à-dire un seul ordre de faits? C'est imposer à une science de faits l'unité artificielle d'une science mathématique. Une telle unité n'est possible que dans ces régions de l'abstraction, où l'on ne s'inquiète pas de ce qui est, où l'on retranche à volonté de l'objet que l'on étudie pour le simplifier, et où tout se réduit à de pures notions. Mais dans la réalité, tout est déterminé,

1. Voyez plus haut, p. 229, et les renvois indiqués dans les deux notes de cette page.

et par conséquent tout est multiple. N'est-il pas temps de renoncer à cette chimère psychologique de tout faire dériver dans l'homme, par voie de transformation algébrique, d'un principe unique? Une science de faits n'est pas une série d'équations. Il faut que l'on retrouve en elle la vie qui est dans les choses, la vie avec son unité sans doute, mais aussi avec sa richesse et sa diversité.

XXIe ET XXIIe LEÇONS.

Application des principes précédents. — Formule générale du devoir : obéir à la raison. — Principe de Kant pour juger si mon action est ou n'est pas conforme à la raison : élever le motif de son action à une maxime de législation universelle. — Morale individuelle. Ce n'est pas envers l'individu, mais envers la personne morale qu'on est obligé. Principe de tous les devoirs individuels : respecter et développer la personne morale. — Morale sociale : devoirs de justice, devoirs de charité. — De la société civile. De la justice, fondement de la société civile. Du gouvernement. De la loi. Du droit de pénalité.

Nous savons qu'il y a du bien et du mal moral : nous savons que de cette distinction du bien et du mal dérive une obligation, une loi, le devoir ; mais nous ne savons pas encore quels sont nos devoirs. Le principe général de la morale est posé, mais il faut le suivre au moins dans ses plus grandes applications.

Si le devoir n'est que la vérité absolue devenue obligatoire, et si la vérité absolue n'est connue que par la

raison, obéir à la loi du devoir, c'est obéir à la raison.

Mais obéir à la raison est un précepte bien vague et bien abstrait : comment s'assurer que notre action est conforme ou n'est pas conforme à la raison ?

Le caractère de la raison étant, comme nous l'avons vu, l'universalité, l'action pour être conforme à la raison, doit posséder quelque chose d'universel ; et comme ce ne sont pas les circonstances extérieures et matérielles, mais le motif même de l'action qui lui donne sa moralité, c'est le motif qui doit, si l'action est bonne, réfléchir le caractère de la raison. A quel signe reconnaîtrez-vous donc qu'une action est conforme à la raison, qu'elle est bonne, qu'elle constitue un devoir? A ce signe, que le motif de cette action généralisé paraisse à votre raison une maxime de législation universelle pour tous les êtres intelligents et libres. Si au lieu du motif de votre action, c'est le motif contraire que vous pouvez généraliser, si ce motif est pour votre raison une maxime universelle, votre action, étant opposée à cette maxime, est reconnue par là opposée à la raison et au devoir : elle est mauvaise. Si ni le motif de votre action ni le motif contraire ne peuvent être érigés en une loi universelle, l'action n'est ni mauvaise ni bonne, elle est indifférente. Telle est la mesure ingénieuse et solide que Kant a appliquée à la moralité des actions. Elle fait reconnaître avec la dernière clarté où est le devoir et où il n'est pas, comme la forme sévère et nue du syllogisme, en s'appliquant au raisonnement, en fait ressortir de la façon la plus nette et la plus vive l'erreur ou la vérité [1].

1. T. 1er, cours de 1817, leç. XXIIIe, p. 539-541.

Obéir à la raison, tel est le devoir en soi, devoir antérieur et supérieur à tous les autres, les fondant tous et n'étant fondé lui-même que sur le rapport essentiel de la liberté et de la raison.

En un sens éminent, il n'y a qu'un seul devoir, celui de rester raisonnable. Mais l'homme ayant des relations diverses, ce devoir unique et général se détermine et se divise en autant de devoirs spéciaux.

De tous les êtres que nous connaissons, il n'y en a pas avec qui nous soyons plus constamment en rapport qu'avec nous-mêmes. Les actions dont l'homme est à la fois l'auteur et l'objet ont leurs règles comme toutes les autres. De là cette première classe de devoirs qu'à tort ou à raison on a appelés devoirs de l'homme envers lui-même.

Au premier abord, il est étrange que l'homme ait des devoirs envers lui-même. L'homme étant libre s'appartient. Ce qui est le plus à moi, c'est moi-même : voilà la première propriété et le fondement de toutes les autres. Or l'essence de la propriété n'est-elle pas d'être à la libre disposition du propriétaire, et par conséquent ne puis-je faire de moi ce qu'il me plaît?

Non ; de ce que l'homme est libre, de ce qu'il n'appartient qu'à lui-même, il ne faut pas conclure qu'il a sur lui-même tout pouvoir. De cela seul qu'il est doué de liberté, comme aussi d'intelligence, je conclus au contraire qu'il ne peut sans faillir dégrader sa liberté, pas plus que son intelligence. C'est un coupable usage de la liberté que de l'abdiquer. Nous l'avons dit: la liberté n'est pas seulement sacrée aux autres, elle l'est à elle-même. La soumettre au joug de la passion au lieu de l'accroître sous

la libérale discipline du devoir, c'est avilir en nous ce qui mérite notre respect comme celui des autres. L'homme n'est pas une chose, et par conséquent il ne peut pas se traiter comme une chose.

Si j'ai des devoirs envers moi-même, ce n'est pas précisément envers moi comme individu, c'est envers la liberté et l'intelligence qui font de moi une personne morale [1]. Il faut bien distinguer en nous ce qui nous est particulier de ce qui appartient à l'humanité. Chacun de nous contient en lui la nature humaine avec tous ses éléments essentiels; et de plus tous ces éléments y sont d'une certaine manière qui n'est pas la même dans deux hommes différents. Ces particularités font l'individu, mais non pas la personne; et la personne seule en nous est respectable et sacrée parce qu'elle seule représente l'humanité. Tout ce qui n'intéresse pas la personne morale est indifférent. Dans ces limites, je puis consulter mes goûts, même un peu mes fantaisies, parce qu'il n'y a rien là que d'arbitraire, et que le bien et le mal n'y sont nullement engagés. Mais dès qu'un acte touche à la personne morale, ma liberté est soumise à sa loi, à la raison qui ne permet pas à la liberté de se tourner contre elle-même. Par exemple, si par caprice, ou par mélancolie, ou par tout autre motif, je me condamne à une abstinence trop prolongée, si je m'impose des insomnies continues et au-dessus de mes forces, si je renonce absolument à tout plaisir, et que par ces privations excessives je compromette ma santé, ma raison, ma vie, ce ne sont plus là des actions indifférentes. La maladie, la mort, la

1. T. 1er, cours de 1817, programme, p. 223-224, leç. XXIIe, p. 329.

folie peuvent devenir des crimes, si c'est nous qui volontairement les produisons.

Cette obligation imposée à la personne morale de se respecter elle-même, ce n'est pas moi qui l'ai établie, je ne puis donc pas la détruire. Le respect de moi-même est-il fondé sur une de ces conventions arbitraires, qui cessent d'être quand les deux parties contractantes y renoncent librement? Les deux contractants sont-ils ici moi et moi-même? Non, il y a un des contractants qui n'est pas moi, à savoir l'humanité, la personne morale. Il n'y a même ici ni convention ni contrat. Par cela seul que la personne morale est en nous, nous sommes obligés envers elle, sans convention d'aucune sorte, sans contrat qui se puisse résilier, et par la nature même des choses. De là vient que l'obligation est absolue.

Le respect de la personne morale en nous, tel est le principe général d'où dérivent tous les devoirs individuels. Nous en citerons quelques-uns.

Le plus important, celui qui domine tous les autres, est le devoir de rester maître de soi. On peut perdre la possession de soi-même de deux façons, soit en se laissant emporter, soit en se laissant abattre, en cédant aux passions enivrantes ou aux passions accablantes, à la colère ou à la mélancolie. De part et d'autre, égale faiblesse. Et je ne parle pas des conséquences de ces deux vices et pour la société et pour nous : assurément ils sont très-nuisibles; mais ils sont bien pis que cela, ils sont déjà mauvais en eux-mêmes parce qu'en eux-mêmes ils portent atteinte à la dignité morale, parce qu'ils diminuent la liberté et troublent l'intelligence.

La prudence est une vertu éminente, et la première

de toutes. Je parle de cette noble prudence qui est la mesure en toutes choses, la prévoyance, l'à-propos, qui préserve à la fois de la négligence et de cette témérité qui se décore elle-même du nom d'héroïsme, comme quelquefois la lâcheté et l'égoïsme usurpent le nom de prudence. L'héroïsme, sans être raisonné, doit toujours être raisonnable. On peut être un héros par intervalle ; mais dans la vie de tous les jours il suffit d'être un homme sage. Il faut tenir soi-même les rênes de sa vie, ne pas se préparer des difficultés par insouciance ou par bravade, ni se créer des périls inutiles. Sans doute il faut savoir oser, mais c'est encore la prudence qui est sinon le principe, au moins la règle du courage ; car le vrai courage n'est pas un emportement aveugle, c'est avant tout le sang-froid et la possession de soi-même dans le danger. La prudence enseigne aussi la tempérance ; elle défend l'âme de la langueur et de l'enivrement ; elle la maintient dans cette assiette modérée sans laquelle l'homme est incapable de reconnaître et de pratiquer la justice. Voilà pourquoi les anciens disaient que la prudence est la mère et la gardienne de toutes les vertus. La prudence est le gouvernement de la liberté par la raison, comme l'imprudence est la liberté échappée à la raison : d'un côté, l'ordre, la subordination légitime de nos facultés entre elles ; de l'autre, l'anarchie et la révolte [1].

La véracité aussi est une grande vertu. Le mensonge, en rompant l'alliance naturelle de l'homme avec la vérité, lui ôte ce qui fait sa dignité. Voilà pourquoi il n'est pas d'insulte plus grave qu'un démenti, et pourquoi les vertus les plus honorées sont la sincérité et la franchise.

1. Voyez la *République* et le *Lachès*.

On peut attenter encore à la personne morale en la blessant dans ses instruments. Aussi le corps est-il pour l'homme l'objet de certains devoirs. Le corps en effet peut devenir, suivant son état, un obstacle ou un moyen. Si vous lui refusez ce qui le soutient et le fortifie, ou si vous lui demandez trop en l'excitant outre mesure, vous l'épuisez, et en abusant de lui vous vous en privez. C'est encore pis si vous le flattez, si vous accordez tout à ses désirs effrénés, si vous vous faites son esclave. C'est manquer à l'âme que d'affaiblir son serviteur : c'est lui manquer bien plus encore que de l'y asservir elle-même.

Mais ce n'est pas assez de respecter la personne morale, il faut encore la perfectionner. Il faut travailler à rendre un jour à Dieu notre âme meilleure que nous ne l'avons reçue; et elle ne sera meilleure que si, par un constant et courageux exercice, nous donnons à toutes ses puissances leur juste développement. Partout dans la nature les êtres se développent, mais sans le vouloir et sans le savoir. Chez l'homme, si la volonté s'endort, les autres facultés se corrompent dans la langueur et l'inertie, ou entraînées par le mouvement aveugle de la passion, elles se précipitent et s'égarent. Pour imiter la force spontanée de la nature, l'homme tombe au-dessous. C'est par le gouvernement et par l'éducation de lui-même qu'il est grand.

Il faut que l'homme s'occupe avant tout de son intelligence. C'est en effet la vue claire du vrai et du bien qui guide la liberté et le sentiment. Nul ne peut se donner un autre esprit que celui qu'il a reçu; mais on peut le fortifier par l'exercice, en l'appliquant à la recherche et à l'étude de la vérité, en le mettant à la tâche en

quelque sorte, en le réveillant quand il s'assoupit, en lui proposant sans cesse de nouveaux objets : car ce n'est qu'en s'enrichissant toujours qu'il ne s'appauvrit point. La paresse engourdit et énerve l'esprit : le travail l'excite et le corrobore ; et le travail est toujours en notre pouvoir.

Il y a une éducation de la liberté comme de nos autres facultés. C'est tantôt en domptant son corps, tantôt en gouvernant son intelligence, surtout en résistant à ses passions, qu'on apprend à être libre. Nous rencontrons le combat à chaque pas : il ne s'agit que de ne pas le fuir. A cette lutte de tous les instants, la liberté se forme et grandit jusqu'à ce qu'elle devienne une habitude.

Enfin il y a une culture de la sensibilité même. Heureux ceux qui ont reçu de la nature l'enthousiasme, le feu sacré ! Ils doivent soigneusement l'entretenir. Mais il n'est pas d'âme qui ne recèle quelque veine heureuse. Il faut la surprendre et la suivre, écarter ce qui la gêne, en exploiter tous les filons, et par un travail assidu en tirer des trésors. Si on ne peut se donner de la sensibilité, on peut au moins développer celle qu'on a. On le peut en s'y livrant, en recherchant l'occasion de s'y livrer, en appelant à son aide l'intelligence elle-même ; car plus on connaît le beau et le bien, et plus on l'aime. Le sentiment ne fait en cela qu'emprunter à l'intelligence ce qu'il lui rend avec usure. L'intelligence trouve à son tour dans le cœur une sauvegarde contre le sophisme. Les nobles sentiments, nourris et développés, préservent de ces tristes systèmes qui ne plaisent tant à certains esprits qu'en raison de la petitesse de leur âme.

L'homme aurait encore des devoirs, alors même qu'il

cesserait d'être en rapport avec les autres hommes. Tant qu'il conserve quelque intelligence et quelque liberté, l'idée du bien demeure en lui et avec elle le devoir. Quand tout à coup nous serions jetés dans une île déserte, le devoir nous y suivrait. Il serait trop étrange qu'il fût au pouvoir de certaines circonstances extérieures d'affranchir l'être intelligent et libre de toute obligation envers sa liberté et son intelligence. Dans la solitude la plus profonde, il est toujours sous l'empire d'une loi attachée à la personne même, qui en l'obligeant à veiller sur lui-même fait à la fois son tourment et sa grandeur.

Si la personne morale m'est sacrée, ce n'est pas parce qu'elle est en moi, c'est parce qu'elle est la personne morale; elle est respectable en soi, et par conséquent elle le sera partout où nous la rencontrerons.

Elle l'est en vous comme en moi et au même titre. Relativement à moi elle m'imposait un devoir; en vous elle devient le fondement d'un droit, et m'impose par là un devoir nouveau relativement à vous.

Je vous dois la vérité comme je me la devais à moi-même; car la vérité est la loi de votre raison comme de la mienne. Sans doute il doit y avoir une mesure dans la communication de la vérité : tous n'en sont pas capables au même moment et au même degré; il faut la leur proportionner pour qu'ils la puissent recevoir; mais la vérité est le bien propre de l'intelligence; et ce m'est un devoir étroit de respecter le développement de votre intelligence, de ne point arrêter sa marche vers la vérité.

Je dois aussi respecter votre liberté : peut-être même je dois plus à votre liberté que je ne devais à la mienne. Car je n'ai pas toujours le droit de vous empêcher de

faire une faute. La liberté est si sainte que, même alors qu'elle s'égare, elle est respectable encore en une certaine mesure. Souvent on empêche un grand bien en voulant trop prévenir le mal. On abêtit les âmes à force de les vouloir épurer.

Je vous dois respecter dans vos affections qui font partie de vous-même ; et de toutes les affections il n'y en a pas de plus saintes que celles de la famille. Il y a en nous un besoin de nous répandre hors de nous, sans cependant nous disperser, de nous établir pour ainsi dire dans quelques âmes par une affection régulière et consacrée : c'est à ce besoin que répond la famille. L'amour des hommes est quelque chose de trop général. La famille c'est presque l'individu et ce n'est pas l'individu : elle ne nous demande que d'aimer autant que nous-même ce qui est presque nous-même. La famille attache les uns aux autres, par des liens doux et puissants, le père, la mère, l'enfant ; elle donne à celui-ci un secours assuré dans l'amour de ses parents, à ceux-là un espoir, une joie, une vie nouvelle dans leur enfant. Attenter au droit conjugal ou paternel, c'est attenter à la personne dans ce qu'elle a peut-être de plus sacré.

Je dois respect à votre corps, en tant que vous appartenant, en tant qu'instrument nécessaire de votre personne. Je n'ai le droit ni de vous tuer, ni de vous blesser, à moins d'être attaqué moi-même ; alors ma liberté violée s'arme d'un droit nouveau, le droit de défense et de contrainte.

Je dois respect à vos biens ; car s'ils sont le produit de votre travail, je dois respect à votre travail qui est votre liberté même en exercice ; et s'ils proviennent d'un

héritage, je dois respect à la libre volonté qui vous les a transmis.

Le respect des droits d'autrui s'appelle la justice : toute violation d'un droit quelconque est une injustice.

Toute injustice est une entreprise sur notre personne : retrancher le moindre de nos droits, c'est diminuer notre personne morale, c'est, par là du moins, nous assimiler à une chose.

La plus grande de toute les injustices, parce qu'elle les comprend toutes, c'est l'esclavage. L'esclavage est l'asservissement de toutes les facultés d'un homme au profit d'un autre. L'esclave ne développe son intelligence que dans l'intérêt du maître : ce n'est pas pour l'éclairer, c'est pour le rendre plus utile qu'on lui permet quelque exercice de la pensée. L'esclave n'a pas la liberté de ses mouvements ; on l'attache à la terre, on le vend avec elle, ou on l'enchaîne à la personne du maître. L'esclave n'a pas d'affection, il n'a pas de famille, il n'a point de femme, il n'a point d'enfants : il a une femelle et des petits. Son activité ne lui appartient pas, car le produit de son travail est à un autre. Mais pour que rien ne manque à l'esclavage, il faut aller plus loin : il faut abolir dans l'esclave le sentiment inné de la liberté, il faut éteindre en lui toute idée de droit ; car tant que cette idée subsiste, l'esclavage est mal assuré, et à un pouvoir illégitime et odieux peut tout à coup répondre le droit terrible de l'insurrection, cette raison dernière des opprimés contre les abus de la force.

La justice, le respect de la personne dans tout ce qui la constitue, voilà le premier devoir de l'homme envers son semblable. Ce devoir est-il le seul ?

Quand nous avons respecté la personne des autres, que nous n'avons ni contraint leur liberté, ni étouffé leur intelligence, ni maltraité leur corps, ni attenté à leur famille ou à leurs biens, pouvons-nous dire que nous ayons accompli toute la morale à leur égard? Un malheureux est là souffrant devant nous. Notre conscience est-elle satisfaite, si nous pouvons nous rendre le témoignage de n'avoir pas contribué à ses souffrances? Non, quelque chose nous dit qu'il est bien encore de lui donner du pain, des secours, des consolations.

Il y a ici une importante distinction à faire. Si vous êtes resté dur et insensible à l'aspect de la misère d'autrui, votre conscience crie contre vous; et cependant cet homme qui souffre, qui va mourir peut-être, n'a pas le moindre droit sur la moindre partie de votre fortune, fût-elle immense, et s'il usait de violence pour vous arracher une obole, il commettrait une faute. Nous rencontrons ici un nouvel ordre de devoirs qui ne correspondent pas à des droits. L'homme, nous l'avons vu, peut recourir à la force pour faire respecter ses droits : il ne peut pas imposer à un autre un sacrifice, quel qu'il soit. La justice respecte ou elle restitue: la charité donne. La charité nous ôte quelque chose pour le donner à nos semblables. Va-t-elle jusqu'à nous inspirer le sacrifice de nos intérêts les plus chers? elle s'appelle le dévouement.

On ne peut pas dire qu'il ne soit pas obligatoire d'être charitable. Mais il s'en faut que cette obligation soit aussi précise, aussi inflexible que l'obligation d'être juste. La charité, c'est le sacrifice : or qui trouvera la règle du sacrifice, la formule du renoncement à soi-même? Pour la justice la formule est claire : respecter les droits d'autrui.

Mais la charité ne connaît ni règle ni limite. Elle surpasse toute obligation. Sa beauté est précisément dans sa liberté.

Mais il faut le reconnaître : la charité aussi a ses dangers. Elle tend à substituer son action propre à l'action de celui qu'elle veut servir; elle efface un peu sa personnalité et se fait en quelque sorte sa providence : rôle redoutable pour un mortel ! Pour être utile aux autres, on s'impose à eux et on risque d'attenter à leurs droits naturels. L'amour, en se donnant, asservit. Sans doute il ne nous est pas interdit d'agir sur autrui. Nous le pouvons toujours par la prière et l'exhortation. Nous le pouvons aussi par la menace, quand nous voyons un de nos semblables s'engager dans une action criminelle ou insensée. Nous avons même le droit d'employer la force quand la passion emporte la liberté et fait disparaître la personne. C'est ainsi que nous pouvons, que nous devons même empêcher par la force le suicide d'un de nos semblables. La puissance légitime de la charité se mesure sur le plus ou moins de liberté et de raison de celui auquel elle s'applique. Quelle délicatesse ne faut-il donc pas dans l'exercice de cette vertu périlleuse ! Comment apprécier assez certainement le degré de liberté que possède encore un de nos semblables pour savoir jusqu'où on se peut substituer à lui dans le gouvernement de sa destinée? Et quand pour servir une âme faible, on s'est emparé d'elle, qui est assez sûr de soi pour n'aller pas plus loin, pour ne passer pas de l'amour de la personne dominée à l'amour de la domination elle-même? La charité est souvent le commencement et l'excuse, et toujours le prétexte des grandes usurpations. Pour avoir le droit de s'abandonner

aux mouvements de la charité, il faut s'être affermi contre soi-même dans un long exercice de la justice.

Respecter les droits d'autrui et faire du bien aux hommes, être à la fois juste et charitable, voilà la morale sociale dans les deux éléments qui la constituent.

Nous parlons de morale sociale, et nous ne savons pas encore ce que c'est que la société. Regardons autour de nous : partout la société existe, et où elle n'est pas l'homme n'est pas un homme. La société est un fait universel qui doit reposer sur des fondements universels.

Écartons d'abord la question d'origine. La philosophie du dernier siècle se complaisait trop à ces sortes de questions. Comment demander la lumière à la région des ténèbres et l'explication de la réalité à une hypothèse? Pourquoi remonter à un prétendu état primitif pour mieux connaître un état présent qu'on peut étudier en lui-même dans ses caractères incontestables? Pourquoi rechercher ce qu'a pu être en germe ce qu'on peut apercevoir et ce qu'il s'agit de connaître achevé et parfait? D'ailleurs il y a un grave péril à débuter par la question de l'origine de la société. A-t-on trouvé telle ou telle origine? on arrange la société actuelle sur le type de la société primitive qu'on a rêvée, et la science politique est livrée à la merci des romans de l'histoire. Celui-ci s'imagine que l'état primitif est la violence, et il part de là pour autoriser le droit du plus fort et consacrer le despotisme. Celui-là croit trouver dans la famille la première forme de la société, et il assimile le gouvernement au père de famille et les sujets aux enfants; la société est à ses yeux un mineur qu'il faut tenir en tutelle entre les mains de la puissance paternelle, qui dans l'origine est absolue, et

par conséquent doit rester telle. Ou bien se jette-t-on à l'extrémité de l'opinion contraire et dans l'hypothèse d'une convention, d'un contrat qui exprime la volonté de tous ou du plus grand nombre? on livre à la volonté mobile de la foule les lois éternelles de la justice et les droits inaliénables de l'individu. Enfin, rapporte-t-on les lois et les gouvernements à une institution surnaturelle? le pouvoir appartient de droit aux sacerdoces qui ont le secret des desseins de Dieu et représentent son autorité souveraine. Ainsi une méthode vicieuse en philosophie conduit à une politique déplorable : on commence par l'hypothèse, on finit par l'anarchie ou la tyrannie[1].

La vraie politique ne repose point sur des recherches historiques plus ou moins bien dirigées dans la nuit profonde d'un passé à jamais évanoui et dont il ne subsiste aucun vestige : elle repose sur la connaissance de la nature humaine.

Partout où la société est, partout où elle fut, elle a pour fondements : 1° le besoin que nous avons de nos semblables et les instincts sociaux que l'homme porte en lui ; 2° l'idée et le sentiment permanent et indestructible de la justice et du droit.

L'homme faible et impuissant, quand il est seul, ressent profondément le besoin qu'il a du secours de ses semblables pour développer ses facultés, pour embellir sa vie et même pour la supporter. Sans réflexion, sans con-

1. Sur le danger de rechercher d'abord l'origine des connaissances humaines ou celle des institutions civiles, voyez tom. Ier, cours de 1817, programme, p. 215 ; *discours d'ouverture*, p. 259 ; plus haut, cours de 1818, programme, p. 24, leç. IIe, IIIe, IVe, p. 44 ; tom. III, cours de 1819, leç. Ire et IIe sur Locke et Condillac ; et 2e série, tom. III, Examen du système de Locke, leç. XVIe.

vention, il réclame le bras, l'expérience, l'amour de ceux qu'il voit faits comme lui. L'instinct de la société est dans le premier cri de l'enfant qui appelle le secours maternel sans savoir qu'il a une mère, et dans l'empressement de la mère à répondre aux cris de l'enfant. Il est dans les sentiments que la nature a mis en nous pour les autres, la pitié, la sympathie, la bienveillance [1]. Il est dans l'attrait des sexes, dans leur union, dans l'amour des parents pour leurs enfants, et dans les liens de tout genre que ces premiers liens engendrent. Si la Providence a attaché tant de tristesse à la solitude, tant de charme à la société, c'est que la société est indispensable à la conservation de l'homme et à son bonheur, à son développement intellectuel et moral.

Mais si le besoin et l'instinct commencent la société, c'est la justice qui l'achève.

En présence d'un autre homme, il suffit que je sache que c'est un homme, c'est-à-dire qu'il est intelligent et libre, pour savoir qu'il a des droits, et pour savoir que je dois respecter ses droits comme il doit respecter les miens. Comme il n'est pas plus libre que je ne le suis, ni moi plus que lui, nous nous reconnaissons des droits et des devoirs égaux. S'il abuse de sa force pour violer l'égalité de nos droits, je sais que j'ai le droit de me défendre et de me faire respecter; et si un tiers se trouve entre nous, sans aucun intérêt personnel dans la querelle, il sait que c'est son droit et son devoir d'user de la force pour protéger le faible contre le fort, et même, quand le faible n'est plus en danger, pour faire expier à l'oppresseur son injustice par un châtiment. Voilà déjà la société

1. Voyez plus haut, leç. XIX[e], p. 289, et leç. XX[e], p. 311.

tout entière avec ses principes essentiels : justice, liberté, égalité, gouvernement, pénalité.

La justice est le seul garant de la liberté. La vraie liberté n'est pas de faire ce qu'on veut, mais ce qu'on a le droit de faire. La liberté de la passion et du caprice aurait pour conséquence l'asservissement des plus faibles aux plus forts, et l'asservissement des plus forts eux-mêmes à leurs désirs effrénés. Si, comme nous l'avons vu[1], l'homme n'est libre dans l'intérieur de sa conscience qu'en résistant à la passion et en obéissant à la justice, ce sera là aussi le type de la vraie liberté sociale. Rien n'est plus faux que cette opinion que la société diminue notre liberté naturelle ; loin de là, elle l'assure, elle la développe : ce qu'elle réprime, ce n'est pas la liberté, c'est son contraire, la passion. La société ne nuit pas plus à la liberté que la justice, car la société n'est pas autre chose que l'idée même de la justice réalisée.

En assurant la liberté, la justice assure aussi l'égalité. Si les hommes sont inégaux par les forces physiques, par les passions, par l'intelligence, ils sont égaux en tant qu'êtres libres, également dignes de respect, c'est-à-dire également soumis à la justice. Tous les hommes, dès qu'ils portent le caractère sacré de la personne morale, sont respectables au même titre et au même degré : car la personne morale n'a pas de degré [2].

La limite de la liberté est dans la liberté même ; la limite du droit est dans le devoir. La liberté est respectable, mais pourvu qu'elle ne nuise pas à la liberté d'autrui. Je dois vous laisser faire ce qui vous plaira, mais

1. Leç. xxe, p. 305.
2. Leç. xviiie, p. 244.

à la condition que rien de ce que vous ferez ne portera atteinte à ma liberté. Car alors, en vertu même du droit de la liberté, je me verrais obligé de réprimer votre liberté pour protéger la mienne et celle des autres. La société garantit la liberté de chacun, et si un citoyen attaque celle d'un autre, on l'arrête au nom de la liberté. Les cultes divers sont respectés, et même vous pouvez, dans le secret de la conscience, vous forger la plus extravagante superstition; mais si vous prêchez un culte immoral, vous pouvez corrompre, vous menacez la liberté et la raison de vos concitoyens : une telle prédication est donc interdite. Au même titre la liberté de la presse, sans laquelle il n'y a pas de gouvernement libre, implique le droit de répression.

De la nécessité de réprimer naît la nécessité d'une force répressive constituée.

A la rigueur cette force est en moi : car si l'on m'attaque injustement, j'ai le droit de me défendre. Mais, d'abord je puis ne pas être le plus fort; en second lieu nul n'est juge impartial dans sa propre cause, et ce que je regarde comme un acte de défense légitime n'est peut-être qu'un acte de violence et d'oppression.

La protection des droits de chacun réclame donc une force impartiale et désintéressée, qui soit supérieure à toutes les forces individuelles.

Ce tiers désintéressé, armé de la puissance nécessaire pour assurer et défendre la liberté de tous, s'appelle le gouvernement.

Le droit du gouvernement exprime les droits de tous et de chacun. C'est le droit de défense personnelle transporté à une force publique au profit de la liberté commune.

Le gouvernement n'est donc pas un pouvoir distinct et indépendant de la société; il tire d'elle toute sa force. C'est ce que n'ont pas vu deux écoles opposées de publicistes: les uns qui sacrifient la société au gouvernement, les autres qui s'appliquent à affaiblir le gouvernement comme ennemi de la société. Si le gouvernement ne représentait pas la société, il ne serait qu'une force matérielle, illégitime et bientôt impuissante. Sans le gouvernement, la société serait une guerre de tous contre tous. C'est la société qui fonde la moralité à la fois et la force du gouvernement, et le gouvernement assure la sécurité de la société. Pascal a tort quand il dit que ne pouvant pas faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. Le gouvernement en principe, c'est précisément ce que voulait Pascal : la justice armée de la force.

La mission, la fin du gouvernement, c'est de faire régner la justice, protectrice de la liberté commune. D'où il suit que tant que la liberté d'un citoyen ne porte pas atteinte à la liberté d'un autre, elle échappe à toute répression. Ainsi le gouvernement ne peut sévir contre le mensonge, l'intempérance, l'imprudence, la mollesse, l'avarice, l'égoïsme, jusqu'au point cependant où ces vices deviendraient préjudiciables à autrui. Il ne faut pas d'ailleurs renfermer le gouvernement dans des bornes trop étroites. Le gouvernement qui représente la société est aussi une personne morale; il a un cœur comme l'individu; il a de la générosité, de la bonté, de la charité. Il y a des faits légitimes et même universellement admirés qui ne s'expliquent pas, si on réduit la fonction du gouvernement à la seule protection des droits. Le gouvernement doit aussi aux citoyens, mais en une cer-

taine mesure, de veiller à leur bien-être, de développer leur intelligence, de fortifier leur moralité, dans l'intérêt de la société et même dans l'intérêt de l'humanité. De là quelquefois pour le gouvernement le droit redoutable d'user de la force pour faire du bien aux hommes. Mais ici nous touchons à ce point délicat où la charité incline au despotisme. On ne peut donc réclamer trop de mesure, trop d'intelligence et de sagesse dans l'emploi d'un pouvoir nécessaire peut-être mais dangereux.

Maintenant, à quelle condition le gouvernement s'exerce-t-il? Lui suffit-il d'un acte de sa volonté pour employer à son gré dans toute circonstance, comme il l'entendra, la force qui lui a été confiée? C'est ainsi qu'a dû s'exercer le gouvernement dans la société naissante et dans l'enfance de l'art de gouverner. Mais le pouvoir, exercé par des hommes, peut s'égarer de diverses manières, ou par faiblesse ou par excès de force. Il lui faut donc une règle supérieure à lui-même, une règle publique et connue, qui soit une leçon pour les citoyens et pour le gouvernement un frein et un appui : cette règle s'appelle la loi.

La loi universelle et absolue, qui ne se peut écrire, la loi, type et fondement de toutes les autres, c'est la justice dans la raison et dans le cœur de tous. Les lois écrites sont des formules où l'on cherche à exprimer le moins imparfaitement possible ce que demande la justice dans telles circonstances déterminées.

La loi étant l'expression de la justice universelle et absolue, une des conditions nécessaires d'une bonne loi est l'universalité de son caractère. Il faut examiner d'une façon abstraite et générale ce que demande la justice dans

tel ou tel cas, afin que ce cas se présentant, on le juge suivant la règle posée, sans aucune acception des circonstances, du lieu, du temps, de la personne.

On appelle droit positif l'ensemble de ces règles ou lois qui gouvernent les rapports sociaux des individus. Le droit positif repose entièrement sur le droit naturel. Le droit naturel lui sert à la fois de fondement, de mesure et de limite. La loi suprême de toute loi positive est qu'elle ne soit pas contraire à la loi naturelle : nulle loi ne peut ni nous imposer un devoir faux ni nous enlever un droit vrai.

La sanction de la loi, c'est la punition. Nous avons déjà vu le droit de punir sortir de l'idée du démérite[1], Dans l'ordre universel, Dieu seul se charge d'appliquer une peine à toutes les fautes quelles qu'elles soient. Dans l'ordre social, le gouvernement n'est investi du droit de punir que pour protéger la liberté en imposant une juste réparation à ceux qui la violent. Toute faute qui n'est pas contraire à la justice et ne porte pas atteinte à la liberté, échappe à la vindicte sociale. Le droit de punir n'est pas non plus le droit de se venger. Rendre le mal pour le mal, demander œil pour œil, dent pour dent, est la forme barbare d'une justice sans lumière; car le mal que je vous ferai n'ôtera pas celui que vous m'avez fait. Ce n'est pas la douleur ressentie par la victime qui réclame une douleur correspondante ; c'est la justice violée qui impose au coupable l'expiation de la souffrance. Là est la moralité de la peine. La peine ne doit donc pas se mesurer seulement au dommage, mais aussi et surtout à la faute, c'est-à-dire au démérite. Une indemnité n'est pas une peine à

1. Plus haut, leç. xx[e], p. 306.

proprement parler. Si je vous ai causé un dommage sans le vouloir, je vous paie une indemnité ; ce n'est pas là une peine, car je ne suis pas coupable. Si j'ai commis un crime, outre l'indemnité matérielle du mal que j'ai fait, je dois une réparation à la justice par une souffrance convenable, et c'est là vraiment la peine[1].

Quelle est l'exacte proportion des châtiments et des crimes ? Cette question ne peut recevoir une solution absolue. Tout ce qu'il y a d'immuable, c'est que l'acte qui est contraire à la justice mérite une punition, et que plus l'acte est injuste, plus la punition doit être grave. Mais à côté du droit de punir est le devoir de corriger. Il faut, ce semble, laisser au coupable la possibilité de réparer son crime. L'homme coupable est un homme encore ; ce n'est pas une chose dont on doive se débarrasser dès qu'elle nuit, une pierre qui tombe sur notre tête et que nous jetons dans l'abîme afin qu'elle ne blesse plus personne. L'homme est un être raisonnable capable de comprendre le bien et le mal, de se repentir et de se réconcilier un jour avec l'ordre. Ces vérités ont donné naissance à des ouvrages qui honorent la fin du XVIIIe siècle et le commencement du XIXe. Beccaria, Filangieri, M. Bentham ont réclamé contre la rigueur excessive des lois pénales : le dernier surtout, par la conception des maisons de pénitence, rappelle ces premiers temps du christianisme où le châtiment consistait en une expiation qui permettait au coupable de remonter par le repentir au rang des justes. Ici intervient, comme nous l'indiquions tout à l'heure, le principe de la charité, bien

1. Voyez, sur la théorie de la peine, l'argument du *Gorgias*, tom. III de la traduction de Platon.

différent du principe de la justice. Punir est juste, améliorer est charitable. Dans quelle mesure ces deux principes doivent-ils s'unir? Rien de plus délicat, de plus difficile à déterminer. Ce qu'il y a de certain, c'est que la justice doit dominer. En entreprenant l'amendement du coupable, le gouvernement usurpe, d'une usurpation bien généreuse, sur les droits de la religion; mais il ne doit pas aller jusqu'à oublier sa fonction propre et son devoir rigoureux.

Ici la philosophie s'arrête sur le seuil de la politique proprement dite. Il n'y a de fixe et d'invariable que les principes des sociétés et des gouvernements; tout le reste est relatif. Les constitutions des États ont un côté absolu par leur rapport aux droits qu'elles doivent garantir : mais elles ont aussi un côté relatif par les formes variables qu'elles prennent selon les temps, selon les lieux, selon la population, selon l'histoire. La seule règle que la philosophie rappelle à la politique, c'est qu'elle doit, en prenant conseil de toutes les circonstances, rechercher toujours les formes sociales et les institutions qui réalisent le mieux les principes éternels des sociétés et des gouvernements. Oui, ces principes sont éternels, parce qu'ils ne sont tirés d'aucune hypothèse arbitraire, mais fondés sur la nature immuable de l'homme. Les instincts tout puissants du cœur, la notion indestructible de la justice avec l'idée sublime de la charité, la conscience de la personne, de la liberté et de l'égalité, le devoir et le droit, le mérite et le démérite, voilà les fondements immortels des sociétés et des gouvernements. Rien de tout cela n'est arbitraire, ni conventionnel ni surnaturel. Qu'il y ait de l'arbitraire dans la société, que les conventions y jouent un grand

rôle, qui en doute? Mais il n'y a point de convention sans principes sur lesquels s'appuie la convention. Il n'y a pas d'intervention surnaturelle sans quelque chose de naturel à quoi elle s'applique. Il s'élève parmi nous une école théologique, inconnue à nos pères et à toute la tradition, qui croit faire merveille d'avilir la nature humaine, tire la société du néant à l'aide d'un miracle, rapporte le langage à un miracle, explique toute la connaissance par un miracle, abaissant l'homme au triste rôle d'un instrument passif dans la main d'une autorité mystérieuse. Et où va-t-elle chercher ses alliés dans cette entreprise désespérée? Parmi les disciples de la philosophie de la sensation, qui renient aussi les principes naturels de notre constitution pour tout faire dériver d'une impression extérieure. Le défaut commun de tous ces systèmes est de ne rien admettre dans l'homme que ce qui lui vient du dehors. Mais un être qui serait ainsi une table rase, qui n'apporterait avec lui aucune dot en ce monde, aucune énergie propre, aucuns principes, aucunes lois; un tel être est une pure hypothèse, une chimère, un monstre incompréhensible, que la conscience du genre humain ne connaît point, et qui ne se rencontre que dans le roman du *Traité des sensations* et dans celui de la *Législation primitive* [1].

1. Tome Ier, p. 565.

XXIII[e] LEÇON.

Dieu principe de l'idée du bien. — Dieu principe de la personne morale. — Liberté, justice, charité divine. — Dieu, sanction de la morale. Immortalité de l'âme; argument du mérite et du démérite ; argument de la simplicité de l'âme; argument des causes finales. — Du sentiment religieux. — De l'adoration et de ses deux éléments. Culte intérieur, culte extérieur.

L'ordre moral est assuré : nous sommes en possession de la vérité morale, de l'idée du bien et de l'obligation qui y est attachée. Maintenant le même principe qui ne nous a pas permis de nous arrêter à la vérité absolue [1], ni à la beauté absolue [2], qui nous a forcés d'en chercher le fondement dans un être substantiel, nous force encore ici de rapporter l'idée du bien à l'être qui en est le premier et dernier principe.

La vérité morale, comme toute autre vérité universelle et nécessaire, ne peut demeurer à l'état d'abstraction. Dans nous elle n'est que conçue. Il faut qu'il y ait quelque part un être qui non-seulement la conçoive, mais qui la constitue.

La vérité morale a ce caractère qu'elle n'est pas seu-

1. Leç. VII[e] et VIII[e], p. 79.
2. Leç, XIII[e], p. 165.

lement une vérité universelle et nécessaire aux yeux de notre intelligence, mais une vérité obligatoire à notre volonté : c'est une loi. Or, cette loi, ce n'est pas nous qui l'avons établie nous-mêmes, puisqu'elle s'impose à nous malgré nous; il faut donc qu'elle ait son principe hors de nous. Elle suppose un législateur, et ce législateur ne pouvant être celui-là même auquel la loi s'applique, il faut que ce soit un autre être qui en possède au plus haut degré tous les caractères. La loi morale, universelle et nécessaire, a nécessairement pour auteur un être nécessaire ; la loi morale, composée de justice et de charité, a pour auteur un être qui possède la plénitude de la charité et de la justice.

De même que toutes les choses belles et toutes les choses vraies se rapportent, celles-ci à une unité qui est la vérité absolue et celles-là à une autre unité qui est la beauté absolue, de même tous les principes moraux participent à un même principe qui est le bien. Nous nous élevons ainsi à la conception du bien en soi, du bien absolu, supérieur à tous les devoirs particuliers, et qui se détermine dans ces devoirs. Or, ce bien absolu peut-il être autre chose qu'un attribut de celui qui est, à proprement parler, l'absolu? Serait-il possible qu'il y eût plusieurs êtres absolus, et que l'être en qui se réalisent le vrai absolu et le beau absolu ne fût pas aussi celui qui est le principe du bien absolu? L'absolu implique nécessairement l'absolue unité. Le vrai, le beau et le bien ne sont pas trois essences distinctes : c'est une seule et même essence considérée dans ses attributs fondamentaux ; ce sont les diverses faces que revêt à nos yeux la perfection absolue et infinie. Quand ils se manifestent dans le monde du fini et du relatif, ces trois at-

tributs se séparent, se distinguent pour notre esprit, qui ne peut rien comprendre que par division. Mais dans l'être d'où ils sortent, ils sont indivisiblement unis; et cet être à la fois triple et un, qui résume en soi la parfaite beauté, la parfaite vérité et le bien suprême, n'est autre chose que Dieu.

Ainsi Dieu est nécessairement le principe de la vérité morale. Il est aussi le principe de la personne morale.

L'homme est une personne morale, c'est-à-dire qu'il est doué de raison et de liberté. Il est capable de vertu, et la vertu a chez lui deux formes principales : respect des autres et amour des autres, justice et charité.

Serait-il possible qu'il y eût parmi les attributs que possèdent les créatures quelque chose de réel et d'essentiel que le créateur ne possédât pas? D'où l'effet tire-t-il sa réalité et son être, sinon de sa cause? Ce qu'il possède, il l'emprunte et le reçoit. La cause contient donc en soi au moins tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'effet. Ce qui appartient singulièrement à l'effet, c'est l'infériorité, c'est le manque, c'est l'imperfection : par cela seul qu'il est dépendant et dérivé, il porte en lui les signes et les conditions de la dépendance. D'où il suit qu'on ne peut pas conclure légitimement de l'imperfection de l'effet à celle de la cause; mais on peut, on doit conclure de l'excellence de l'effet à la perfection de la cause, sans quoi il y aurait dans l'effet quelque chose d'éminent qui serait sans cause.

C'est à l'aide de ce principe que nous pouvons pénétrer jusqu'à un certain point dans la vraie nature de Dieu. Dieu n'est pas un être logique, dont on puisse expliquer la nature par la déduction et au moyen d'équations al-

gébriques. Quand, en partant d'un premier attribut, on a déduit les attributs de Dieu les uns des autres, à la manière des géomètres et des scholastiques, que possède-t-on, je vous prie, sinon des abstractions? Il faut sortir de cette vaine dialectique pour arriver à un Dieu réel et vivant.

La notion première que nous avons de Dieu, à savoir, la notion d'un être infini, ne nous est pas elle-même donnée *a priori*, indépendamment de toute expérience. C'est la conscience de nous-mêmes, comme être à la fois et comme être borné, qui nous élève immédiatement à la conception d'un être qui est le principe de notre être et qui lui-même est sans bornes. Ce solide et simple argument, qui est au fond celui de Descartes [1], nous ouvre une voie qu'il faut suivre, et où Descartes s'est trop vite arrêté. Si l'être que nous possédons nous force de recourir à une cause qui possède ce même être à un degré infini, tout ce que nous aurons d'être, c'est-à-dire d'attributs substantiels, réclamera également une cause infinie. Dès lors, Dieu ne sera plus seulement l'infini, être abstrait et indéterminé dans lequel la raison et le cœur ne savent où se prendre, ce sera un être réel et déterminé comme nous, une personne morale comme la nôtre; et la psychologie nous conduira sans hypothèse à une théodicée tout ensemble sublime et rapprochée de nous

Si l'homme est libre, se peut-il que Dieu ne le soit

1. Voyez t. V[e] les *Leçons sur la philosophie de Kant*, leç. VI[e].

2. *Avertissement* de la 3[e] édit. des *Fragments philosophiques*, p. III; des *Pensées de Pascal*, avant-propos, p. XLIV; *Fragments de philosophie cartésienne*, article *Vanini*, p. 25-34-51.

pas ? Nul ne conteste que celui qui est cause de toutes choses, et qui n'a de cause que lui-même, ne peut dépendre de quoi que ce soit. Mais en affranchissant Dieu de toute contrainte extérieure, Spinoza l'assujettit à une nécessité intérieure et mathématique, où il trouve la perfection de l'être. Oui, de l'être qui n'est pas une personne ; mais le caractère essentiel de l'être personnel est précisément la liberté. Si donc Dieu n'était pas libre, Dieu serait inférieur à l'homme. Ne serait-il pas étrange que la créature eût ce merveilleux pouvoir de disposer de soi-même, de choisir et de vouloir librement, et que l'être qui l'a faite fût soumis à un développement nécessaire, dont la cause n'est qu'en lui sans doute, mais dont la cause enfin est une sorte de puissance abstraite, mécanique ou métaphysique, peu importe, mais inférieure à la cause personnelle et volontaire que nous sommes et dont nous avons la conscience la plus claire? Dieu est donc libre, puisque nous le sommes. Mais il n'est pas libre comme nous le sommes ; car Dieu est à la fois tout ce que nous sommes et rien de ce que nous sommes. Il possède les mêmes attributs que nous, mais élevés à l'infini. Il possède donc une liberté infinie, jointe à une intelligence infinie ; et comme son intelligence est infaillible, exempte des incertitudes de la délibération et apercevant d'un seul coup d'œil où est le bien, ainsi sa liberté l'accomplit spontanément et sans nul effort [1].

De la même manière que nous transportons en Dieu la liberté qui est le fond de notre être, nous y transportons

1. *Ibid.*

aussi la justice et la charité. Dans l'homme, la justice et la charité sont des vertus ; en Dieu, ce sont des attributs. Ce qui est en nous la conquête laborieuse de la liberté, est en lui sa nature même. L'idée du droit et le respect du droit est le signe de la dignité de notre être. Si le respect des droits est l'essence même de la justice, il est impossible que l'être parfait ne connaisse pas et ne respecte pas les droits des plus infimes des êtres, puisque c'est lui d'ailleurs qui leur a départi ces droits. En Dieu réside une justice souveraine, qui rend à chacun ce qui lui est dû, non selon de trompeuses apparences, mais selon la vérité des choses. Enfin si l'homme, cet être borné, a le pouvoir de sortir de lui-même, d'oublier sa personne, d'aimer un autre que soi, et de se dévouer à son bonheur, à sa dignité, à son perfectionnement, comment l'être parfait n'aurait-il pas à un degré infini cette tendresse désintéressée, cette charité, vertu suprême de la personne humaine? Oui, il y a en Dieu une tendresse infinie pour ses créatures : elle s'est manifestée d'abord en nous accordant l'être qu'il eût pu se réserver, et tous les jours elle paraît dans les innombrables marques de sa divine providence. Platon a bien connu cet amour de Dieu, et il l'a exprimé dans ces grandes paroles : « Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers : il était bon ; et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même [1]. » Le christianisme a dit à son tour : « Dieu a tant aimé les hommes, qu'il leur a donné son fils unique. »

1. *Timée*, p. 119, tom. XII de notre traduction.

Il n'est point exact d'affirmer, comme on le fait souvent, que le christianisme ait en quelque sorte découvert ce noble sentiment. Il ne faut pas, pour relever le christianisme, abaisser la nature humaine. L'antiquité a connu, décrit et pratiqué la charité, dont le premier trait, si touchant, et, grâce à Dieu, vulgaire, est la bonté, comme son trait le plus élevé est l'héroïsme. La charité, c'est le dévouement à un autre; et il est insensé jusqu'au ridicule de prétendre qu'il y ait eu une époque du monde où l'âme humaine ait été déshéritée de la puissance du dévouement. Mais il est certain que le christianisme a répandu et popularisé cette vertu, et qu'avant le fondateur du christianisme on ne trouverait nulle part ces divines paroles : « Aimez-vous les uns les autres : là est toute la loi. » La charité suppose la justice. Qui aime véritablement son frère respecte les droits de son frère ; mais il fait plus, il oublie les siens. L'égoïsme vend ou prend ; l'amour se plaît à donner. En Dieu, l'amour est ce qu'il est en nous, mais à un degré infini. Dieu est inépuisable dans sa charité, comme il est inépuisable dans son essence. Il est impossible de plus donner à la créature ; il lui donne tout ce qu'elle peut recevoir sans cesser d'être une créature ; il lui donne tout, jusqu'à lui-même, autant qu'il est en lui et qu'il est en elle. En même temps il est impossible de moins perdre ; car étant l'être absolu, il se répand et se donne éternellement sans pouvoir jamais s'épuiser. Infinie toute-puissance et charité infinie, qui par une volonté admirablement bonne, tire du sein de son amour immense les grâces dont elle comble sans cesse et le monde et l'humanité, c'est à elle à nous apprendre que plus on donne et plus on possède. C'est

l'égoïsme, dont la racine est au fond de tous les cœurs à côté même de la charité la plus sincère, c'est l'égoïsme qui nous inculque cette erreur, que l'on perd à se dévouer : c'est lui qui nous fait appeler le dévouement un sacrifice.

Si Dieu est tout juste et tout bon, il ne peut rien vouloir que de bon et de juste ; et, comme il est tout-puissant, tout ce qu'il veut il le peut, et par conséquent il le fait. Le monde est l'œuvre de Dieu ; il est donc parfaitement fait.

Et cependant il y a dans le monde un désordre qui semble accuser la justice et la bonté de Dieu.

Un principe qui se rattache au principe même du bien[1] nous dit que tout agent moral mérite une récompense quand il fait le bien, et une punition lorsqu'il fait le mal. Ce principe est universel et nécessaire, il est absolu. Si ce principe n'a pas son application dans le monde, il faut ou que ce principe soit menteur, ou que le monde soit mal ordonné.

Or c'est un fait que le bien n'amène pas toujours à sa suite le bonheur, ni le mal le malheur.

Remarquons d'abord que le fait est plus apparent que réel, et que s'il existe il est rare et présente tous les caractères d'une exception.

Avouons-le ou plutôt proclamons-le : la vertu est une lutte contre la passion ; cette lutte est pleine de dignité, mais elle est pleine aussi de douleur. La douleur est la condition de la vertu.

Mais d'un côté le crime est condamné à des douleurs

1. Leç xx, p. 306

bien autrement dures ; de l'autre celles de la vertu sont de peu de durée ; elles sont une épreuve nécessaire et qui finit par être bienfaisante.

La vertu a ses peines, mais le plus grand bonheur est encore avec elle, comme le plus grand malheur est avec le crime, et cela en petit et en grand, dans le secret de l'âme et sur le théâtre de la vie, dans les conditions obscures et dans les situations les plus éclatantes.

La bonne et la mauvaise santé est, après tout, la plus grande partie du bonheur et du malheur. A cet égard comparez la tempérance et son contraire, l'ordre et le désordre, la vertu et le vice ; j'entends une tempérance vraiment tempérante, et non pas un ascétisme atrabilaire, une vertu raisonnable et non pas une vertu farouche.

Le grand médecin Hufeland [1] a fait cette remarque que les sentiments bienveillants sont favorables à la santé et que les sentiments malveillants lui sont contraires. Les passions violentes et haineuses irritent, enflamment, portent le trouble dans l'organisation comme dans l'âme ; les affections bienveillantes entretiennent le jeu mesuré et harmonieux de toutes les fonctions.

Hufeland remarque encore que les plus grandes longévités appartiennent à des vies sages et bien réglées.

Ainsi pour la santé, la force et la vie, la vertu vaut mieux que le vice : c'est déjà, ce semble, une chose immense.

Je veux bien ne parler de la conscience qu'après la santé ; mais enfin avec le corps, notre hôte le plus assidu est la conscience. La paix ou le trouble de la conscience décide du bonheur ou du malheur intérieur. A ce point

1. *De l'Art de prolonger la vie*, etc.

de vue, comparez encore l'ordre et le désordre, la vertu et le vice.

Et en dehors de nous, dans la société, à qui va l'estime et le mépris, la considération et l'infamie? Assurément l'opinion a ses méprises, mais elles ne sont pas longues. En général, si les charlatans, les intrigants, les imposteurs de toutes les espèces surprennent quelque temps les suffrages, il faut convenir qu'une honnêteté soutenue est le moyen le plus sûr et à peu près infaillible d'arriver à la bonne renommée.

La société a d'autres récompenses et d'autres punitions que le mépris ou l'estime. Je le demande, celles-là ne sont-elles pas distribuées avec une justice plus certaine encore? Parlons sans déclamation : d'un bout de la terre à l'autre, les tribunaux humains, sans être infaillibles, se trompent peu; ils laissent échapper plus d'un coupable, mais il est bien rare qu'ils condamnent un innocent, surtout en matière criminelle.

Je regrette que le temps qui nous presse m'interdise tout développement. J'aurais aimé, après avoir distingué la vertu et le bonheur, à vous les montrer presque toujours unis par l'admirable loi du mérite et du démérite. J'aurais aimé à vous faire voir cette loi bienfaisante gouvernant déjà la destinée humaine, et appelée à y présider de jour en jour plus exactement par le progrès toujours croissant des lumières dans les gouvernements et dans les peuples, par le perfectionnement des institutions civiles, politiques et judiciaires. J'aurais voulu faire passer dans vos esprits et dans vos âmes cette grande et consolante conviction, qu'après tout la justice règne en ce monde, et que le plus sûr chemin du bonheur est encore la vertu.

C'est ma conviction profonde, le résultat bien réfléchi de mon expérience personnelle et de l'examen attentif de la vie humaine. Mais je conviens qu'il y a des exceptions, et n'y en eût-il qu'une seule, il la faudrait expliquer.

Je suppose un homme jeune, beau, riche [1], aimable et aimé, qui, placé entre l'échafaud et la trahison d'une cause sacrée, monte volontairement à vingt ans sur l'échafaud. Que faites-vous de cette noble victime? La loi du mérite et du démérite semble ici suspendue. Oserez-vous blâmer la vertu, ou comment, en ce monde, lui accorderez-vous la récompense qu'elle n'a pas cherchée et qui lui est due?

En y regardant bien, vous trouverez plus d'un cas analogue à celui-là.

Les lois du monde sont générales; elles ne fléchissent ni pour les uns ni pour les autres : elles poursuivent leur cours sans égard au mérite ou au démérite de chacun. Si un homme naît avec un mauvais tempérament, c'est en vertu de certaines lois physiques, qu'il subit comme tous les agents de la nature; et il souffrira toute la vie, quoique innocent. Il s'élève des fléaux, des épidémies, des calamités qui frappent au hasard les bons comme les méchants.

La justice humaine condamne bien peu d'innocents, mais elle absout, faute de preuves, plus d'un coupable. D'ailleurs elle ne connaît que de certains délits. Que de fautes, que de bassesses s'accomplissent dans l'ombre, auxquelles manque le châtiment mérité! De même que de dévouements obscurs dont Dieu seul est le témoin et le

1. Nous avons déjà employé cet exemple t. Ier, cours de 1817, leç. XVIIIe, p. [illegible].

juge ! Sans doute rien n'échappe à l'œil de la conscience, et l'âme coupable ne peut se soustraire au remords. Mais le remords n'est pas toujours en rapport exact avec la faute commise ; sa vivacité peut dépendre d'un naturel plus ou moins délicat, de l'éducation, de l'habitude. En un mot, s'il est très-vrai qu'en général la loi du mérite et du démérite s'accomplit en ce monde, elle ne s'accomplit pas avec une rigueur mathématique.

Que faut-il en conclure ? Que le monde est mal fait ? Non. Cela ne peut être et cela n'est pas. Cela ne peut être, car incontestablement le monde a un auteur juste et bon ; cela n'est pas, car en fait nous voyons l'ordre et la justice régner dans le monde ; et il serait absurde de renier l'ordre manifeste qui éclate presque partout pour quelques phénomènes que nous n'y pouvons ramener. Le pessimisme de Voltaire est encore plus contraire à l'ensemble des faits qu'un absolu optimisme. Entre ces deux extrémités systématiques que les faits démentent, le genre humain a placé l'espérance d'une autre vie.

Pesons bien les données du problème. 1° Nous avons en nous le principe absolu du mérite et du démérite : nous savons qu'à toute bonne action doit être attachée une récompense, à toute faute un châtiment ; 2° Nous savons que Dieu est aussi juste qu'il est tout-puissant ; 3° Au sein d'un ordre général se montrent des désordres particuliers en contradiction avec la loi universelle et nécessaire du mérite et du démérite. Voilà les données. Il serait très-peu raisonnable de rejeter une loi nécessaire à cause de quelques infractions qu'on y aperçoit. Le genre humain maintient donc une loi qui est une loi même de sa pensée, et il en conclut que les désordres particuliers

doivent être ramenés à l'ordre, qu'ils y seront ramenés, qu'il y aura donc une réparation. Ou il faut admettre cette conclusion, ou il faut rejeter les deux grands principes préalablement admis, que Dieu est juste et que la loi du mérite et du démérite est une loi nécessaire, absolue.

Or, rejeter ces deux principes c'est renverser de fond en comble tout l'édifice de la croyance humaine.

Les maintenir, c'est implicitement admettre que la vie actuelle doit se terminer ou se continuer ailleurs.

Mais cette persistance de la personne est-elle possible? après la dissolution du corps, peut-il rester quelque chose de nous-même ?

A la vérité, la personne morale, qui agit bien ou mal et qui en attend la récompense ou la punition, est unie à un corps : elle vit avec lui, elle s'en sert et elle en dépend en une certaine mesure, mais elle n'est pas lui. Le corps est composé de parties, il peut diminuer ou augmenter; il est divisible, essentiellement divisible, et même divisible à l'infini. Mais ce quelque chose qui a conscience de soi, et qui dit : *je*, *moi*, qui se sent libre et responsable, ne sent-il pas aussi qu'il n'y a pas en lui de division, ni même de division possible, qu'il est un être un et simple? Le *moi* est-il *moi* plus ou moins? y a-t-il une moitié de moi, un quart de moi? Je ne puis pas diviser ma personne. Elle est ce qu'elle est ou elle n'est pas. Elle demeure identique à elle-même sous la variété des phénomènes qui successivement la manifestent. Cette identité, cette indivisibilité, cette absolue unité de la personne, c'est sa spiritualité [1]. La spiritualité est donc l'essence même de la per-

1. Sur la spiritualité de l'âme, voyez t. Ier, cours de 1816, leç. xe, p. 74, et leç. xixe-xxiie, p. 185; t. III, leç. ie iie et iiie, sur Locke et Con-

sonne. La croyance à la spiritualité de l'âme est engagée dans la croyance à l'identité du moi que nul être raisonnable n'a jamais révoquée en doute. Ainsi il n'y a pas la moindre hypothèse à affirmer que l'âme diffère essentiellement du corps. Ajoutez que quand nous disons l'âme, nous voulons dire et nous disons expressément la personne, laquelle n'est pas séparée de la conscience des attributs qui la constituent, la pensée et la volonté. L'être sans conscience est un être abstrait, ce n'est pas une personne. C'est la personne qui est identique, une, simple. Ses attributs, en la développant, ne la divisent point. Indivisible, elle est indissoluble, et elle peut être immortelle. Si donc, la justice absolue demande cette immortalité, elle ne demande pas une chose impossible. La spiritualité de l'âme est la condition, le fondement nécessaire de l'immortalité. La loi du mérite et du démérite en est la démonstration directe. La première preuve s'appelle la preuve métaphysique ; la seconde, la preuve morale : c'est celle-là qui est la plus illustre, la plus populaire, la plus convaincante à la fois et la plus persuasive.

Que de motifs puissants s'ajoutent à ces deux preuves pour les fortifier dans les cœurs ! Voici, par exemple, une présomption d'une grande valeur pour qui croit à la vertu du sentiment et de l'instinct.

Toute chose a sa fin. Ce principe est tout aussi absolu que celui qui rapporte tout événement à une cause [1].

dillac ; 2e série, t. III, leç. xxve, examen du fameux doute de Locke ; enfin œuvres de M. de Biran, t. Ier, préface de l'éditeur, p. xi.

1. Tome Ier, cours de 1817, programme, p. 218 ; plus haut, cours de 1818, 1re partie, p. 71.

L'homme a donc une fin. Cette fin se révèle dans toutes ses pensées, dans toutes ses démarches, dans tous ses sentiments, dans toute sa vie. Quoi qu'il fasse, quoi qu'il sente, quoi qu'il pense, il pense à l'infini, il aime l'infini, il tend à l'infini [1]. Ce besoin de l'infini est le grand mobile de la curiosité scientifique, le principe de toutes les découvertes. L'amour aussi ne s'arrête que là. En dehors de l'infini il peut éprouver de vives jouissances; mais l'amertume secrète qui s'y mêle lui en fait bientôt sentir l'insuffisance et le vide. Souvent, dans l'ignorance où il est de son objet véritable, il se demande d'où vient ce désenchantement fatal dont successivement tous ses succès, tous ses bonheurs sont atteints. S'il savait lire en lui-même, il reconnaîtrait que si rien ici-bas ne le satisfait, c'est parce que son objet est plus élevé, et que le vrai terme où il aspire est la perfection infinie. Enfin comme sa pensée et son amour, son activité est sans limites. Qui peut dire où elle s'arrêtera? Voilà cette terre à peu près connue. Bientôt il nous faudra un autre monde. L'homme est en marche vers l'infini, qui lui échappe toujours et que toujours il poursuit. Il le conçoit, il le sent, il le porte pour ainsi dire en lui-même: comment sa fin serait-elle ailleurs? De là cet instinct indomptable de l'immortalité, cette universelle espérance d'une autre vie dont témoignent tous les cultes, toutes les poésies, toutes les traditions. Nous tendons à l'infini de toutes nos puissances; la mort vient interrompre cette destinée qui cherche son terme, elle la surprend inachevée. Il est donc vraisemblable qu'il y a quelque chose après la mort, puisqu'à la mort rien n'est

1. Plus haut, leç. IX et Xe, *du Mysticisme*.

terminé. Tous les êtres atteignent leur fin ; l'homme seul n'atteindrait pas la sienne ! La plus grande des créatures serait la plus mal traitée ! Mais un être qui demeurerait incomplet et inachevé, qui n'atteindrait pas la fin que tous ses instincts proclament, serait un monstre dans l'ordre éternel, problème mille fois plus difficile à résoudre que les difficultés qu'on élève contre l'immortalité de l'âme. Selon nous cette tendance de toutes les puissances de l'âme vers l'infini, avec le principe des causes finales, est une confirmation sérieuse et considérable de la preuve morale et de la preuve métaphysique.

Quand on a recueilli tous les arguments qui autorisent la croyance à une autre vie, quand on est arrivé ainsi à une démonstration satisfaisante, il reste un obstacle à vaincre. L'imagination ne peut pas contempler sans effroi cet inconnu qu'on appelle la mort. Le plus grand philosophe du monde, dit Pascal, sur une planche plus grande qu'il ne faut pour aller, sans danger, d'un bout d'un abîme à l'autre, ne peut songer, sans trembler, à l'abîme qui est au-dessous. Plus forte que tous les raisonnements, l'imagination l'épouvantera, et, pour vaincre cette horreur involontaire, il lui faudra presque de l'héroïsme. Il faut expliquer de même ce reste de doute, ce trouble, cette anxiété secrète, que la foi la plus assurée ne parvient pas toujours à dompter, en présence de la mort. L'homme religieux éprouve cette terreur, mais il sait d'où elle vient, et il la surmonte en s'attachant aux solides espérances que lui fournissent la raison et le cœur. L'imagination est un enfant dont il faut faire l'éducation, en la mettant sous la discipline et sous le gouvernement de facultés meilleures ; il faut l'accoutumer à venir au

secours de l'intelligence au lieu de la troubler par ses fantômes. Reconnaissons-le : il y a là un pas terrible à franchir. La nature frémit en face de cette éternité inconnue. Il est sage de s'y présenter avec toutes ses forces réunies, la raison et le cœur se prêtant un mutuel appui, et l'imagination soumise ou charmée. Répétons nous sans cesse que dans la mort comme dans la vie, l'âme est sûre de trouver Dieu, et qu'avec Dieu tout est juste et tout est bien [1].

Nous savons maintenant ce qu'est véritablement Dieu. Nous avions vu déjà deux de ses faces admirables, la vérité et la beauté. La plus auguste se révèle à nous, la sainteté. Dieu est le saint des saints, comme auteur de la loi morale, comme principe de la liberté, de la justice et de la charité, comme dispensateur de la peine et de la récompense. Un tel Dieu n'est pas un Dieu abstrait, c'est une personne intelligente et libre, qui nous a faits à son image, dont nous tenons la loi même qui préside à notre destinée, et dont nous attendons les jugements. C'est son amour qui nous inspire dans nos actes de charité : c'est sa justice qui gouverne notre justice, celle de nos

1. *Fragments littéraires*, SANTA-ROSA, p. 512. « Après tout, il est une vérité plus éclatatante à mes yeux que toutes les lumières, plus certaine que les mathématiques : c'est l'existence de la divine providence. Oui, il y a un Dieu, un Dieu qui est une véritable intelligence, qui, par conséquent, a conscience de lui-même, qui a tout fait et tout ordonné avec poids et mesure, dont les œuvres sont excellentes, et dont les fins sont adorables, alors même qu'elles sont voilées à nos faibles yeux. Ce monde a un auteur parfait, parfaitement sage et bon. L'homme n'est point un orphelin ; il a un père dans le ciel. Que fera ce Père de son enfant, quand celui-ci lui reviendra ? Rien que de bon. Quoi qu'il arrive, tout sera bien. Tout ce qu'il a fait est bien fait ; tout ce qu'il fera, je l'accepte d'avance, je le bénis. Oui, telle est mon inébranlable foi, et cette foi est mon appui, mon asile, ma consolation, ma douceur dans ce moment formidable. »

sociétés et de nos lois. Si nous ne nous rappelions sans cesse qu'il est infini, nous dégraderions sa nature; mais il serait pour nous comme s'il n'était pas, si son essence infinie n'avait pas des formes qui nous sont intimes à nous-mêmes, les propres formes de notre raison et de notre âme.

En pensant à un tel être, l'homme éprouve un sentiment, qui est le sentiment religieux par excellence. Tous les êtres avec lesquels nous sommes en rapport éveillent en nous des sentiments divers, suivant les qualités que nous y apercevons; et celui-là qui possède toutes les qualités, sublimes et touchantes, n'éveillerait en nous aucun sentiment! Pensons-nous à l'essence infinie de Dieu, nous pénétrons-nous de l'idée de sa toute-puissance, nous rappelons-nous que la loi morale exprime sa volonté, et qu'il a attaché à l'accomplissement et à la violation de cette loi des récompenses et des peines dont il dispose avec une justice inflexible et dans ce monde et dans un autre? nous ne pouvons nous défendre d'une émotion de respect et de crainte à la pensée d'une telle grandeur. Puis, si nous venons à considérer que cet être tout-puissant a bien voulu nous créer, nous dont il n'a aucun besoin, qu'en nous créant il nous a comblés de bienfaits, qu'il nous a donné cet admirable univers pour jouir de ses beautés toujours nouvelles, la société pour agrandir notre vie dans celle de nos semblables, la raison pour penser, le cœur pour aimer, la liberté pour agir; sans disparaître, le respect et la crainte se teignent d'un sentiment plus doux, celui de l'amour. L'amour, quand il s'applique à des êtres faibles et bornés, nous inspire de leur faire du bien; mais en lui-même il ne se propose pas l'avantage de la personne aimée : on aime un objet beau ou bon, parce qu'il est tel

sans regarder d'abord si cet amour peut être utile à son objet ou à nous-mêmes. A plus forte raison, l'amour, quand il remonte jusqu'à Dieu, est un pur hommage rendu à ses perfections : c'est l'épanchement naturel de l'âme vers un être infiniment aimable.

Le respect et l'amour composent ce qu'on appelle l'adoration. L'adoration véritable n'est pas sans l'un et l'autre de ces deux sentiments. Si vous ne considérez que le Dieu tout-puissant, maître du ciel et de la terre, auteur et vengeur de la justice, vous faites une religion de la peur : vous accablez l'homme sous le poids de la grandeur de Dieu et de sa propre faiblesse, vous le condamnez à un tremblement continuel dans l'incertitude des jugements de Dieu ; vous lui faites prendre en haine et ce monde et la vie et lui-même qui est toujours rempli de misères. C'est vers cette extrémité que penche Port-Royal. Lisez les *Pensées de Pascal*[1] : dans sa superbe humilité, Pascal oublie deux choses, la dignité de l'homme et la bonté de Dieu. D'un autre côté, si vous ne voyez que le Dieu bon et le père indulgent, vous tombez dans la mysticité chimérique de Fénelon et de sainte Thérèse. En substituant l'amour à la crainte, peu à peu, avec la crainte, on court risque de perdre le respect. Dieu n'est plus un maître, il n'est plus même un père ; car l'idée de père entraîne encore jusqu'à un certain point celle d'une crainte respectueuse; il n'est plus qu'un ami, quelquefois même un amant. La vraie adoration ne sépare pas l'amour et le respect : c'est le respect animé par l'amour.

1. Voyez notre écrit *Des Pensées de Pascal*, *passim*.

L'adoration est un sentiment universel. Il diffère en degré selon les différentes natures; il prend les formes les plus diverses; souvent même il s'ignore lui-même; tantôt il se trahit par une exclamation partie du cœur, dans les grandes scènes de la nature ou de la vie; tantôt il s'élève silencieusement dans l'âme muette et pénétrée; il peut s'égarer dans son expression, dans son objet même; mais au fond il est toujours le même. C'est un élan de l'âme spontané, irrésistible; et quand la raison s'y applique, elle le déclare juste et légitime. Quoi de plus juste en effet que de redouter les jugements de celui qui est la sainteté même, qui connaît nos actions et nos intentions, et qui les jugera comme il appartient à la suprême justice? Quoi de plus juste que d'aimer la parfaite bonté et le principe même de tout amour? L'adoration est d'abord un sentiment naturel : la raison en fait un devoir.

L'adoration, contenue dans le sanctuaire de l'âme, est ce que l'on appelle le culte intérieur, fondement nécessaire des cultes publics.

C'est une philosophie bien peu profonde que celle qui dans les religions positives ne voit que des inventions politiques ou des superstitions insensées. Le culte public n'est pas plus une institution arbitraire que la société et le gouvernement, le langage et les arts. Toutes ces choses ont leurs racines dans la nature humaine. L'adoration abandonnée à elle-même dégénérerait aisément en rêve et en extase, ou se dissiperait dans le torrent des affaires et des nécessités de chaque jour. Plus elle est énergique, plus elle tend à s'exprimer au dehors dans des actes qui la réalisent, à prendre une forme sensible, précise et régulière, qui, par un juste retour, réagissant sur

le sentiment qui l'a produite, le réveille quand il s'assoupit, le soutient quand il défaille, et le protége aussi contre les extravagances de tout genre auxquelles il pourrait donner naissance dans tant d'imaginations faibles ou effrénées. La philosophie pose donc le fondement des cultes publics dans le culte intérieur de l'adoration. Mais arrivée sur le seuil des religions, elle s'arrête, également attentive à ne point trahir ses droits et à ne point les excéder, à parcourir dans toute son étendue et jusqu'à sa limite extrême le domaine de la raison naturelle, et à ne point usurper un domaine étranger.

XXIVe LEÇON.

Esprit général du cours : dans la théorie, exprimer tous les faits réels, sans les altérer par aucun préjugé systématique; dans l'histoire, reconnaître en toutes les écoles ce qu'elles ont de vrai : éclectisme. — Ce que nous empruntons à la philosophie de la sensation : nécessité de l'expérience. — A l'idéalisme : nécessité de principes absolus supérieurs à l'expérience. — A la philosophie du sentiment : réalité et importance du sentiment distinct de la sensation et de la raison. — En quoi nous nous séparons de ces trois écoles : nous fuyons leurs extrémités, et nous les tempérons les unes par les autres. — Comment en particulier nous résistons à l'idéalisme sceptique de Kant. — Esprit religieux du cours dégagé de tout mysticisme. — Conclusion.

Arrivés au terme de ce cours, nous avons une dernière tâche à remplir : il faut, dans un résumé rapide, vous en

rappeler l'esprit général et les résultats les plus importants.

Dès la première leçon, je vous ai signalé l'esprit qui animerait cet enseignement : un esprit de libre recherche ne s'enfermant exclusivement dans aucune école, et reconnaissant avec joie la vérité partout où il la rencontre, mettant à profit tous les systèmes que le XVIIIe siècle a légués à notre temps, plus empressé encore de leur emprunter ce qu'ils ont de vrai que de combattre ce qu'ils ont de faux : cet esprit, s'il faut lui donner un nom, c'est l'éclectisme.

L'éclectisme est à chaque pas dans ce cours ; il sort de chaque leçon, et il les domine toutes. Mais nous ne l'avons pas sans cesse rappelé ; nous ne nous sommes pas fait une loi, à chaque grand principe que nous exprimions, de le rapporter à l'école qui l'a surtout mis en lumière. Maintenant que notre travail est achevé, nous pouvons comparer les résultats obtenus par nos propres réflexions avec ceux que nous ont transmis les derniers systèmes de la philosophie moderne. Nous verrons ainsi ces résultats confirmés par d'illustres suffrages, et en même temps nous nous convaincrons que rien de vraiment important n'a été oublié par nous dans les doctrines de nos devanciers.

Le XVIIIe siècle nous a laissé en héritage trois grandes écoles qui durent encore aujourd'hui : l'école anglaise et française, dont Locke est le chef et dont Condillac est parmi nous le représentant le plus accrédité ; l'école écossaise, qui présente tant de noms célèbres : Hutcheson, Smith, Ferguson, Reid et M. Dugald Stewart ; l'école allemande, ou plutôt l'école de Kant, car

de tous les philosophes d'au delà du Rhin, celui de Kœnigsberg est à peu près le seul qui appartient à l'histoire. Kant est mort au commencement du XIXe siècle[1]; les cendres de son plus illustre disciple, Fichte[2], sont à peine refroidies. Les autres philosophes renommés de l'Allemagne vivent encore[3] et échappent par là à notre appréciation.

Mais ce n'est là qu'une énumération ethnographique des écoles du XVIIIe siècle. Il faut surtout les considérer dans leurs caractères, analogues ou opposés. L'école anglo-française représente particulièrement l'empirisme et le sensualisme, c'est-à-dire une importance à peu près exclusive attribuée dans toutes les parties de la connaissance humaine à l'expérience en général et surtout à l'expérience sensible. L'école écossaise et l'école allemande représentent un spiritualisme plus ou moins développé. Enfin il y a des philosophes qui, repoussant la suprématie des sens et celle de la raison, cherchent dans le sentiment le vrai guide et la lumière de la vie intellectuelle et morale; par exemple, Rousseau en France, en Écosse Hutcheson et Smith, en Allemagne M. Jacobi.

Telles sont les écoles philosophiques en présence desquelles est placé le XIXe siècle.

Est-il une de ces écoles dans laquelle nous reconnaissions la vérité, exclusivement à toute autre? Nous sommes forcés d'avouer qu'aucune d'elles ne renferme à nos yeux la vérité tout entière. Nous sommes convaincus qu'une partie considérable de la connaissance

1. En 1804.
2. Mort en 1814.
3. On parlait ainsi en 1818. Depuis, M. Jacobi, M. Hegel et M. Schleiermacher, avec tant d'autres, ont disparu.

échappe à la sensation, et nous pensons que le sentiment n'est une base ni assez ferme ni assez large pour porter la science humaine. Nous sommes donc plutôt les adversaires que les partisans de l'école de Locke et de Condillac, et de celle d'Hutcheson et de M. Jacobi. Sommes-nous pour cela disciples déclarés de Reid et de Kant? Oui, certes, nous avouons hautement nos préférences pour la direction imprimée à la philosophie par ces deux grands hommes. Mais nous sommes loin de suivre cette direction de tous points et sans de très-fortes réserves. Nous considérons Reid comme le sens commun lui-même: et nous croyons par là lui décerner l'éloge qui le toucherait davantage. Le sens commun est pour nous le seul point de départ légitime de la science, mais il n'en est pas la fin. Reid ne s'égare jamais, mais nous croyons qu'on peut et qu'on doit aller plus loin. Sa méthode est la vraie; ses principes généraux sont incontestables; mais il en faut faire des applications plus assurées et plus étendues. Nous dirions volontiers à cet irréprochable génie : *sapere aude*. Kant est un guide bien moins sûr que Reid. L'un ne conclut pas, l'autre conclut mal. L'un et l'autre excellent dans l'analyse : mais Reid s'arrête là, et Kant bâtit sur l'analyse un système inconciliable avec elle. Il élève la raison au-dessus de la sensation et du sentiment; il montre avec un art infini comment la raison produit, par elle-même et par les lois attachées à son exercice, presque toute la connaissance humaine; il n'y a qu'un malheur, c'est que tout ce bel édifice est dépourvu de réalité. Dogmatique dans l'analyse, Kant est sceptique dans ses conclusions. Son scepticisme est le plus savant, le plus moral qui fut jamais, mais enfin c'est toujours le

scepticisme. C'est dire assez que nous sommes loin d'appartenir à l'école du philosophe de Kœnigsberg.

En général, dans l'histoire de la philosophie, nous sommes pour tous les systèmes qui sont eux-mêmes pour la raison. Ainsi dans l'antiquité, nous tenons pour Platon contre Aristote, chez les modernes, pour Descartes contre Locke, au XVIIIe siècle, pour Reid contre Hume, pour Kant contre Condillac à la fois et contre M. Jacobi. Mais en même temps que nous reconnaissons la raison comme une puissance supérieure à la sensation et au sentiment, comme étant par excellence la faculté de connaître en tout genre, la faculté du vrai, la faculté du beau, la faculté du bien, nous sommes persuadés que la raison ne se peut développer sans des conditions qui lui sont étrangères, ni suffire au gouvernement de l'homme sans le secours d'une autre puissance : cette puissance, qui n'est pas la raison et dont la raison ne peut se passer, c'est le sentiment; ces conditions sans lesquelles la raison ne se peut développer, ce sont les sens. On voit quelle est pour nous l'importance de la sensation et du sentiment; comment par conséquent il nous est impossible de condamner absolument ni la philosophie de la sensation ni celle du sentiment.

Tels sont les fondements très-simples de notre éclectisme. Il n'est pas en nous le fruit du besoin d'innover; nous y sommes en quelque sorte poussés par l'impossibilité manifeste, en présence de trois ordres de faits incontestables, de rejeter arbitrairement aucun d'eux, quand tous nous frappent diversement mais également. L'éclectisme ne nous est pas une combinaison artificielle; c'est le seul moyen qui nous est laissé de ne pas donner un démenti aux faits les plus certains, à nos con-

victions les plus assurées. Ce n'est pas notre faute si Dieu a fait l'âme humaine plus grande que tous les systèmes. C'est une machine admirablement organisée, dont la vie est précisément dans le jeu harmonieux de ses diverses pièces qui se sont toutes réciproquement nécessaires. Il y a bien une *maîtresse-pièce*, comme dirait Montaigne; et celle-là c'est pour nous la raison; mais ne considérer qu'elle et faire abstraction des autres, c'est annuler celle-là même; car toute seule elle ne va point ou elle n'a qu'un mouvement désordonné. Ainsi nul système, même le meilleur, n'est à lui seul toute la vérité, et on ne la peut trouver entière que dans tous.

Nous n'avons aucun doute sur l'excellence de l'éclectisme; car son excellence est dans sa nécessité. Toute la question est pour nous de savoir si nous avons satisfait à notre propre méthode, et si, malgré nous, nous ne nous sommes pas laissé entraîner aussi dans la pratique à une doctrine exclusive et intolérante. Voyons : comparons ce que nous avons fait avec ce que nous avons prétendu faire.

Demandons-nous d'abord si nous avons été justes envers cette grande philosophie représentée dans l'antiquité par Aristote et dont le modèle le meilleur parmi les modernes est le sage auteur de l'*Essai sur l'entendement humain?*

Il y a dans le sensualisme le vrai et le faux. Le faux, c'est la prétention d'expliquer par les acquisitions des sens toute la connaissance humaine; cette prétention-là, c'est le système même; nous la repoussons, et le système avec elle. Le vrai, c'est que la sensibilité, considérée dans ses organes extérieurs et visibles, et dans ses organes inté-

rieurs, siéges invisibles des fonctions vitales, est la condition indispensable du développement de toutes nos facultés, non-seulement des facultés qui tiennent évidemment à la sensibilité, mais de celles qui en paraissent le plus éloignées. Ce côté vrai du sensualisme, nous l'avons partout reconnu et mis en lumière dans la métaphysique, l'esthétique, la morale, la théodicée.

Pour nous la théodicée, la morale, l'esthétique, la métaphysique reposent sur la psychologie, et le premier principe de notre psychologie est que tout exercice de l'esprit et de l'âme a pour condition une impression faite sur nos organes et un mouvement des fonctions vitales.

L'homme n'est pas un pur esprit; il a un corps qui est pour l'esprit, tantôt un obstacle, tantôt un moyen, toujours un compagnon inséparable. Les sens ne sont pas, comme l'ont trop dit Platon et Malebranche, une prison pour l'âme, mais bien plutôt une fenêtre ouverte sur la nature et par laquelle l'âme communique avec l'univers. Il y a toute une partie de la polémique de Locke contre la théorie des idées innées, qui, prise en un certain sens, est à nos yeux parfaitement vraie. Nous sommes les premiers à invoquer l'expérience en philosophie. L'expérience sauve la philosophie de l'hypothèse, de l'abstraction, de la définition *a priori*, de la méthode exclusivement déductive, c'est-à-dire de la méthode géométrique. C'est pour avoir abandonné le terrain solide de l'expérience, que Spinoza, s'attachant à certains côtés équivoques du cartésianisme, et oubliant sa méthode, son caractère essentiel et ses principes les plus certains, a élevé un système hypothétique, où, d'une définition arbitraire,

il fait sortir avec la dernière rigueur toute une série de déductions, qui sont autant de démentis à la réalité. C'est aussi pour avoir échangé l'expérience contre une analyse systématique que Condillac, disciple infidèle de Locke, a entrepris de tirer d'un seul fait, et d'un fait mal observé, toute la connaissance, à l'aide d'une suite de transformations verbales dont le dernier résultat est un nominalisme, fort semblable à celui des derniers scholastiques [1]. L'expérience ne renferme pas toute la science, mais elle en fournit les conditions. L'espace n'est rien pour nous sans les corps visibles et tangibles qui le remplissent, le temps sans la succession des événements, la cause sans ses effets, la substance sans ses modes, la loi sans les phénomènes qu'elle régit [2]. La raison ne nous révélerait aucune vérité universelle et nécessaire, si la conscience et les sens ne nous fournissaient des éléments particuliers et contingents. Dans l'esthétique, tout en distinguant sévèrement le beau de l'agréable, nous avons fait voir que l'agréable est l'accompagnement constant du beau [3], et que si l'art a pour loi suprême d'exprimer l'idéal, il le doit exprimer sous une forme animée et vivante qui le mette en rapport avec nos sens, avec notre imagination, avec notre cœur, avec tout notre être. En morale, si nous avons mis Kant et le stoïcisme bien au-dessus de l'épicuréisme et d'Helvétius, nous nous sommes défendus d'une insensibilité ou d'un ascétisme en contradiction avec la nature humaine. Nous n'avons pas donné à la raison le devoir ni le droit

1. Plus haut, Discours d'ouverture, p. 8; t. Ier, Cours de 1816, p. 143; tom. III, leç. IIe et IIIe.

2. Ire part., leç. IIe, IIIe, IVe.

3. IIe part.

d'étouffer les passions naturelles, mais de les régler; nous n'avons pas voulu arracher de l'âme l'instinct du bonheur, sans lequel la vie ne serait pas supportable un jour, ni la société possible une heure; nous nous sommes proposé d'éclairer cet instinct, de lui montrer l'harmonie cachée mais réelle qu'il soutient avec la vertu, et de lui ouvrir des perspectives infinies [1].

Avec ces éléments empiriques, l'idéalisme est mis à l'abri de cet enivrement mystique qui peu à peu le gagne et le saisit quand il est tout seul, et le décrie auprès des esprits sains et sévères. Pourquoi ne le dirions-nous pas? Dans nos travaux, nous avons souvent présente la pensée de Locke que nous tenons pour un des hommes les meilleurs et les plus sensés qui aient été. Il est parmi ces conseillers secrets et illustres que nous donnons à notre faiblesse. Nous lui devons plus d'une inspiration; et nous nous demandons souvent si des recherches dirigées avec la méthode circonspecte que nous tâchons d'apporter dans les nôtres ne pourraient pas être acceptées par sa sincérité et par sa sagesse. Locke est pour nous le vrai représentant, le plus original et tout ensemble le plus tempéré de l'école empirique. Dans les liens d'un système, il conserve encore une rare liberté d'esprit : sous le nom de réflexion, il admet une autre source de la connaissance que la sensation; et cette concession au sens commun est bien considérable. C'est Condillac qui en ôtant cette concession a outré et gâté la doctrine de Locke, et en a fait un système étroit, exclusif, entièrement faux, le sensualisme, à proprement parler. Condillac opère sur des chimères réduites en signes avec

1. IIIe part. leç. XXIIIe.

lesquels il se joue à son aise. On cherche en vain dans ses écrits, surtout dans les derniers, quelque trace de la nature humaine. On se croit en vérité dans le royaume des ombres, *per inania regna*. L'*Essai sur l'entendement humain* produit l'impression contraire. Locke est, après Descartes, un des fondateurs de la psychologie : c'est un des plus fins et des plus profonds connaisseurs de la nature humaine, et sa doctrine un peu chancelante, mais toujours modérée, est digne d'avoir une place dans un véritable éclectisme [1].

A côté de la philosophie de Locke, il en est une bien autrement grande, et qu'il importe de préserver de toute exagération pour la maintenir à toute sa hauteur. Fondé dans l'antiquité par Socrate, constitué par Platon, renouvelé par Descartes, l'idéalisme compte dans son sein, même parmi les modernes, les plus belles renommées. Il parle à l'homme au nom de ce qu'il y a de plus noble dans l'homme. Il revendique les droits de la raison; il rétablit dans la science, dans l'art et dans la morale des principes fixes et invariables, et du sein de cette existence imparfaite il nous élève vers un autre monde, le monde de l'éternel, de l'infini, de l'absolu.

Cette grande philosophie a toutes nos préférences : on ne nous accusera pas de lui avoir fait une trop petite part dans ces leçons. Au XVIII[e] siècle elle est surtout représentée à des degrés différents par Reid et par Kant. Nous acceptons Reid tout entier, moins ses vues historiques, qui sont par trop insuffisantes et souvent mêlées de

1. Nous n'avons jamais parlé de Locke qu'avec un respect sincère, même en le combattant. Voyez tom. I[er], Cours de 1817, *Discours d'ouverture*, tom. III, leç. I[re], et surtout 2[e] série, tom. III, *passim*.

graves erreurs [1]. Il y a dans Kant deux parties : la partie analytique et la partie dialectique, comme il l'appelle [2]. Nous admettons l'une, nous repoussons l'autre. Dans tout ce cours, combien d'emprunts n'avons-nous pas faits à la *Critique de la raison spéculative*, à la *Critique du jugement*, à la *Critique de la raison pratique !* Ces trois ouvrages sont à nos yeux d'admirables monuments du génie philosophique : ils sont remplis de trésors d'observation et d'analyse [3].

Avec Reid et Kant, nous reconnaissons la raison comme la faculté du vrai, du beau et du bien. C'est à sa vertu propre que nous rapportons directement la connaissance dans sa partie la plus humble et dans sa partie la plus élevée. Toutes les prétentions systématiques du sensualisme se brisent contre la réalité manifeste des vérités universelles et nécessaires qui sont incontestablement dans notre esprit. A chaque instant, que nous le sachions ou que nous l'ignorions, nous portons des jugements universels et nécessaires [4]. Dans la plus simple des propositions est enveloppé le principe de la substance et de l'être. Nous ne pouvons faire un pas dans la vie sans conclure

1. Voyez t. IVe les leçons sur Reid.

2. Tom. Ier, Cours de 1817, et t. Ve, *Leçons sur la philosophie morale de Kant.*

3. Il y a une vingtaine d'années, nous avions entrepris de traduire et de publier ces trois *Critiques*, en y joignant un choix des petits écrits de Kant. Ce travail était fort avancé, grâce à la coopération de plusieurs personnes. Le temps nous manque pour y mettre la dernière main ; mais nous pouvons espérer qu'un jeune et habile professeur de philosophie, sorti de l'école normale, M. Barni, voudra bien nous suppléer, et se chargera de donner lui-même au public français une version fidèle et intelligente du plus grand penseur du XVIIIe siècle.

4. Leç. IIe, IIIe, IVe.

d'un événement à sa cause. Ces principes sont absolument vrais, ils le sont partout et toujours. Or l'expérience nous apprend ce qui arrive ici, là, aujourd'hui, demain ; mais ce qui arrive partout et toujours, ce qui ne peut pas ne pas arriver, comment veut-on qu'elle nous l'apprenne, puisqu'elle-même est toujours limitée dans le temps et dans le lieu? Il y a donc dans l'homme des principes supérieurs à l'expérience.

De pareils principes peuvent seuls donner une base ferme à la science. Il ne peut y avoir de science que de ce qui ne passe pas. Le phénomène n'est l'objet de la science qu'en tant qu'il révèle quelque chose de supérieur à lui-même. Ce que la physique étudie, ce n'est pas tel ou tel phénomène, ce sont les rapports des phénomènes, c'est-à-dire leurs lois. L'histoire naturelle n'étudie pas tel ou tel ou tel individu, mais le type que tout individu porte en lui, lequel demeure inaltérable, quand les individus passent et s'évanouissent. S'il n'y a point en nous d'autre mode de connaître que la sensation, nous ne connaîtrons jamais que ce qu'il y a de passager dans les choses, et encore nous ne le connaîtrons que de la connaissance la plus incertaine, puisque la sensibilité en sera la seule mesure, la sensibilité si variable en elle-même et si différente dans les différents individus. Chacun de nous aura donc sa science : science contradictoire et fragile, qu'un moment élève et qu'un autre détruit, mensonge autant que vérité, puisque ce qui est vrai pour moi est faux pour vous, et même sera faux pour moi tout à l'heure. Telle est la science et la vérité dans la doctrine de la sensation. Pour nous, au contraire, qui reconnaissons des principes nécessaires et immuables, la science,

fondée sur ces principes, sera nécessaire et immuable comme eux : la vérité que nous atteignons ainsi n'est ni la mienne ni la vôtre, ni la vérité d'hier ni celle de demain, c'est la vérité en soi.

Le même esprit transporté dans l'esthétique nous a fait saisir le beau à côté de l'agréable, et au-dessus des beautés diverses et imparfaites, que la nature nous offre, une beauté idéale, une et parfaite, sans modèle dans la nature et seul modèle digne du génie.

En morale nous avons montré qu'il y a une distinction essentielle entre le bien et le mal, que l'idée du bien est une idée absolue tout comme l'idée du beau et celle du vrai, que le bien est même une vérité universelle et nécessaire, marquée de ce caractère particulier qu'elle doit être pratiquée. En face de l'intérêt, nous avons placé la loi du devoir, supérieure à la sensibilité, et qui est l'expression de la raison elle-même appliquée à la liberté et lui enseignant leur dignité commune. De cette morale est sortie une politique généreuse qui seule donne au droit un fondement assuré dans le respect dû à la personne, établit la vraie liberté et la vraie égalité, et invoque des institutions protectrices de l'une et de l'autre, qui ne reposent pas seulement sur la volonté mobile et arbitraire du législateur, quel qu'il soit, peuple ou monarque, mais sur la nature des choses, sur la raison, sur la justice absolue.

De l'empirisme nous avons retenu cette maxime, qui en fait toute la force : Toutes les conditions de la science, de l'art, de la morale, sont dans l'expérience, et même la plupart du temps dans l'expérience sensible. Mais nous professons en même temps cette autre maxime : Le fon-

dement direct de la science, c'est la vérité absolue; le fondement direct de l'art, c'est la beauté absolue; le fondement direct de la morale et de la politique, c'est le bien, c'est le devoir, c'est le droit; et ce qui nous révèle ces trois idées absolues du vrai, du beau et du bien, c'est la raison. Le fond de notre doctrine est donc l'idéalisme tempéré par une juste part d'empirisme.

Mais à quoi servirait d'avoir reconnu à la raison le pouvoir de s'élever à des principes absolus placés au-dessus de l'expérience, bien que l'expérience en fournisse les conditions extérieures, si ces principes n'ont pas de valeur objective, pour parler le langage de Kant? L'idéalisme de Kant est purement subjectif, renfermé dans les limites du sujet qui connaît, sans que les objets de la connaissance aient aucune réalité intrinsèque. Kant combat le sensualisme en psychologie; mais, en métaphysique, il arrive aux mêmes résultats. A quoi bon avoir admirablement démontré qu'il y a des vérités *a priori* dont le fondement n'est pas l'expérience, mais la raison; à quoi bon avoir déterminé avec une précision jusqu'alors inconnue[1] le domaine respectif de l'expérience et de la raison, si, bien que supérieure aux sens et à l'expérience, la raison est captive dans leur enceinte, et ne peut rien savoir au delà avec certitude? Après tout, elle est réduite à ne connaître certainement que des phénomènes et des apparences. Nous voilà donc revenus, par un savant détour, au scepticisme, auquel le sensualisme nous conduisait directement et à moins de frais. Dire qu'il n'y a point de principe de causalité, ou dire que ce principe n'a aucune force en dehors

1. Voyez plus haut, la leç. v^e, surtout les leç. de 1820, *passim*.

du sujet qui le possède, n'est-ce pas dire la même chose? Kant avoue que l'homme n'a pas le droit d'affirmer qu'il y ait hors de lui ni causes réelles, ni temps, ni espace, ni que lui-même ait une âme spirituelle et libre. Cet aveu suffirait parfaitement à Hume; peu lui importerait que, selon Kant, la raison de l'homme pût concevoir les idées de cause, de temps, d'espace, de liberté, d'esprit, pourvu que ces idées ne s'appliquent à rien de réel. Je ne vois là qu'un tourment de plus pour la raison humaine, à la fois si pauvre et si riche, si pleine et si vide.

Nous avons renversé [1] ce scepticisme d'une forme nouvelle, en restituant à la raison son vrai caractère, ce caractère impersonnel qui est le titre même de son autorité. L'aperception de la vérité n'est personnelle et subjective que par la simple conscience que nous en avons. Mais la conscience n'est qu'un témoin qui n'altère pas la nature de la chose témoignée. La conscience atteste la raison, elle ne la constitue pas; encore bien moins ne constitue-t-elle pas la vérité. La vérité n'est pas à nous; elle arrive jusqu'à nous par l'intermédiaire d'une faculté qui est en nous, sans se confondre avec la volonté qui constitue singulièrement la personne; la vérité ne devient donc pas personnelle en devenant l'objet d'une faculté qui ne l'est pas elle-même. La raison réfléchie peut paraître personnelle; la raison primitive et spontanée, s'exerçant par sa vertu naturelle, sans principes abstraits et sans formules, atteint la vérité sans l'altérer, et lui laisse le caractère qu'elle retient elle-même, ce caractère impersonnel et objectif, qui a échappé à l'analyse pro-

1. *Ibid.*

fonde, mais un peu trop réflexive et scholastique, du philosophe de Kœnigsberg.

Il est enfin une troisième doctrine qui, mécontente à la fois de la philosophie grossière de la sensation et de la philosophie ambitieuse de la raison, croit se rapprocher du sens commun en faisant reposer sur le sentiment la science, l'art et la morale. Cette école, illustrée dans ces derniers temps par Rousseau et surtout par M. Jacobi[1], veut qu'on se fie à l'instinct du cœur, à cet instinct plus noble que la sensation et moins subtil que le raisonnement. N'est-ce pas le cœur en effet qui sent le beau et le bien, n'est-ce pas lui qui, dans toutes les grandes circonstances de la vie, quand la passion et le sophisme obscurcissent à nos yeux la sainte idée du devoir et de la vertu, la fait briller d'une irrésistible lumière, et en même temps nous échauffe, nous anime, nous donne le courage de la pratiquer?

Nous aussi, grâce à Dieu, nous avons reconnu et nous avons mis bien au-dessus de la sensation ce phénomène admirable qu'on nomme le sentiment; nous croyons même qu'on en trouvera ici une analyse plus précise et plus complète que dans les écrits où le sentiment règne seul. Oui, il y a un plaisir exquis attaché à la contemplation de la vérité, à la reproduction du beau, à la pratique du bien; il y a en nous un amour inné pour toutes ces choses; et quand on ne se pique pas d'une grande rigueur, on peut très-bien dire que c'est le cœur qui discerne la vérité, que les grandes pensées viennent du cœur, que le cœur est et doit être la lumière et le guide de notre vie.

1. Sur M. Jacobi, voyez le *Manuel de l'histoire de la philosophie*, de Tennemann, 2e édit., t. II, p. 318.

Aux yeux d'une analyse peu exercée, la raison spontanée et le sentiment se confondent par une multitude de ressemblances [1]. Le sentiment est attaché intimement à la raison ; il en est la forme sensible. Au fond du sentiment est la raison, qui lui communique son autorité, tandis que le sentiment prête à la raison son charme et sa puissance. La preuve la plus répandue et la plus touchante de l'existence de Dieu, n'est-elle pas cet élan du cœur qui, dans la conscience de nos misères et à la vue des imperfections de tout genre qui nous assiégent, nous suggère irrésistiblement l'idée confuse d'un être infini et parfait, nous remplit, à cette idée, d'une émotion inexprimable, mouille nos yeux de pleurs ou même nous prosterne à genoux devant celui que le cœur nous révèle, alors même que la raison refuse d'y croire? Mais regardez-y de plus près : vous verrez que cette raison incrédule, c'est le raisonnement appuyé sur des principes d'une portée insuffisante ; vous verrez que ce qui nous révèle l'être infini et parfait, c'est précisément la raison elle-même et la raison seule [2] ; vous verrez que c'est ensuite cette révélation de l'infini par la raison, qui, passant dans le sentiment, produit l'émotion et les ravissements que nous avons rappelés. A Dieu ne plaise que nous repoussions le secours du sentiment ! Nous l'invoquons au contraire et pour les autres et pour nous. Nous sommes ici avec le peuple ; nous sommes peuple nous-mêmes. C'est à la lumière du cœur, empruntée à celle de la raison, mais qui la réfléchit plus vive dans les profondeurs

1. Plus haut, leç. IX et Xe, *du Mysticisme*.

2. Cette prétendue preuve de sentiment est, en effet, la preuve cartésienne elle-même. Voyez plus haut, leç. XXIIIe, p. 349, et tom. V, la leç. VIe sur Kant.

de notre être, que nous nous confions, pour entretenir dans l'âme de l'ignorant toutes les grandes vérités, et pour les sauver même dans l'âme du philosophe des égarements ou des raffinements d'une philosophie ambitieuse.

Nous pensons, avec Quintilien et Vauvenargues, que la noblesse des sentiments fait la hauteur des pensées. L'enthousiasme est le principe des grands travaux comme des grandes actions. Sans l'amour du beau, l'artiste ne produira que des œuvres régulières peut-être, mais froides, qui pourront plaire au géomètre, mais non pas à l'homme de goût. Pour communiquer la vie à la toile, au marbre, à la parole, il faut la porter en soi. C'est le cœur, mêlé à la logique, qui fait la haute éloquence; c'est le cœur, mêlé à l'imagination, qui fait la grande poésie. Songez à Bossuet, à Homère, à Corneille, à Racine : leur trait le plus caractéristique, c'est le pathétique, et le pathétique est le cri du cœur. Mais c'est surtout dans la morale qu'éclate la puissance du sentiment. Le sentiment est comme une grâce divine qui nous aide à accomplir la loi sérieuse et austère du devoir. Combien de fois n'arrive-t-il pas qu'en des situations délicates, compliquées, difficiles, on ne sait pas démêler où est le vrai, où est le bien! Le sentiment vient au secours du raisonnement qui chancèle; il parle, et toutes les incertitudes se dissipent. En écoutant ses inspirations, on peut agir imprudemment, mais rarement on agit mal: la voix du cœur, c'est aussi la voix de Dieu.

Nous faisons donc une grande place à ce noble élément de la nature humaine. Nous croyons l'homme presque aussi grand par le cœur que par la raison. Nous

rendons hommage aux généreux écrivains qui, dans le relâchement des principes et des mœurs au XVIII[e] siècle, ont opposé le charme et la puissance du sentiment à la bassesse du calcul et de l'intérêt. Nous sommes avec Hutcheson contre Hobbes, avec Rousseau contre Helvétius, avec l'auteur de Woldemar (M. Jacobi) contre la morale de l'égoïsme ou celle de l'école. Nous leur empruntons ce qu'ils ont de vrai; nous leur laissons des exagérations inutiles ou dangereuses. Il faut joindre le sentiment à la raison, mais il ne faut pas remplacer la raison par le sentiment. D'abord, il est contraire aux faits de confondre la raison avec le raisonnement et de les envelopper dans la même critique. Le raisonnement est, après tout, l'instrument légitime de la raison : il vaut ce que valent les principes sur lesquels il s'appuie. Ensuite la raison, et singulièrement la raison spontanée, est, comme le sentiment, immédiate et directe; elle va droit à son objet, sans passer par l'analyse, l'abstraction, la déduction, opérations excellentes, sans doute, mais qui en supposent une première, l'aperception pure et simple de la vérité. Cette aperception, c'est à tort qu'on l'attribue au sentiment. Le sentiment est une émotion, non un jugement; il jouit ou il souffre, il aime ou il hait; il ne connaît pas. Il n'est pas universel comme la raison, et même, comme il touche encore par quelque côté à l'organisation, il lui emprunte quelque chose de son inconstance. Enfin le sentiment est attaché à la raison : il la suit; il ne la précède point. En supprimant la raison, on supprime donc le sentiment qui en émane, et la science, l'art et la morale manquent de fondements fermes et solides [1].

1. Leç. IX et X[e], *du Mysticisme*, et leç. XII[e], *du Sentiment du beau*.

Toutes ces recherches métaphysiques, esthétiques, morales, nous ont conduit à un ordre de recherches plus difficiles et plus relevées, qui se mêlent à toutes les autres et les couronnent, à savoir la Théodicée.

La Théodicée, nous le savons, est l'écueil de la philosophie. Nous pouvions l'éviter, nous arrêter dans les régions déjà bien hautes des principes universels et nécessaires du vrai, du beau et du bien, sans aller au delà, sans remonter au principe dernier de ces principes, à la raison de la raison, au fondement de la vérité. Oui; mais une telle prudence n'est, au fond, qu'un scepticisme déguisé. Ou la philosophie n'est pas, ou elle est le dernier mot de toutes choses. Est-il donc vrai que Dieu nous soit une énigme indéchiffrable, lui sans lequel tout ce que nous avons découvert jusqu'ici de plus certain, de plus manifeste, nous serait une insupportable énigme? Si la philosophie est incapable d'arriver à la connaissance de Dieu, elle est impuissante; car si elle ne possède pas Dieu, elle ne possède rien. Mais nous sommes convaincus que le besoin de savoir ne nous a pas été donné en vain, et que le désir ardent et inquiet qui nous tourmente de connaître le principe de notre être, témoigne du droit et du pouvoir que nous avons de le connaître. Ainsi, après vous avoir entretenu de l'homme, de la vérité, du beau et du bien, nous n'avons pas craint de vous parler de Dieu.

Plus d'un chemin peut conduire à Dieu. Nous ne prétendons en fermer aucun; mais il nous fallait bien suivre celui qui était devant nous, celui que nous ouvrait la nature et le sujet de notre enseignement.

Les vérités absolues ne sont pas des idées générales que notre esprit tire par voie d'abstraction des choses parti-

culières ; car les choses particulières sont relatives et contingentes, et ne renferment point l'universel et le nécessaire. D'un autre côté, ces vérités ne subsistent pas en elles-mêmes, indépendamment de toute substance ; ainsi considérées, elles ne seraient que de pures abstractions, suspendues dans le vide et sans rapport à quoi que ce soit. La vérité, la beauté, le bien, sont des attributs et non des êtres. Or il n'y a pas d'attributs sans sujet. Et comme ici il s'agit du vrai, du beau et du bien absolus, leur substance ne peut être que l'être absolu. C'est ainsi que nous arrivons à Dieu. Encore une fois, il y a d'autres moyens d'y parvenir; mais nous maintenons celui-là légitime et assuré.

Pour nous, comme pour Platon, dont nous avons défendu la théorie des Idées d'une étroite interprétation [1], la vérité absolue est en Dieu : c'est Dieu même sous une de ses faces. Depuis Platon, les esprits les plus sûrs, non-seulement saint Augustin, Malebranche, Fénelon, mais Bossuet, Leibnitz, Newton, s'accordent pour mettre en Dieu, comme dans leur original, les principes immuables de la réalité et de la connaissance. En lui les choses puisent à la fois leur être et leur intelligibilité. C'est par la participation de la raison divine que notre raison possède quelque chose d'absolu. Tout jugement de la raison enveloppe une vérité nécessaire, et toute vérité nécessaire suppose l'être nécessaire.

Si toute perfection appartient à l'être parfait, Dieu possédera la beauté dans sa plénitude. Père du monde, de ses lois, de ses ravissantes harmonies, auteur des formes, des couleurs et des sons, il est le principe de la

1. Leç. VII et VIII[e], p. 85.

beauté dans la nature. C'est lui que nous adorons, sans le savoir, sous le nom d'idéal, quand notre imagination, entraînée de beautés en beautés, appelle une beauté dernière où elle puisse se reposer. C'est à lui que l'artiste, mécontent des beautés imparfaites de la nature et de celles qu'il crée lui-même, vient demander des inspirations supérieures. C'est en lui que se résument les deux grandes formes de la beauté en tout genre, le beau et le sublime, puisqu'il satisfait toutes nos facultés par ses perfections et les accable de son infinitude.

Dieu est aussi le principe du bien : il l'est comme fondement de toute vérité, de la vérité morale comme de toutes les autres. Tous nos devoirs sont compris dans la justice et la charité. Or, de qui peut nous venir une telle loi, sinon d'un être essentiellement juste et bon ? C'est là, selon nous, une démonstration invincible et souveraine de la justice et de la charité divine : cette démonstration éclaire et soutient toutes les autres. Dans cet immense univers dont nous entrevoyons une faible partie, malgré plus d'une obscurité, Dieu nous apparaît juste et bon. Tout semble ordonné en vue du bien général, éclatante image de ce que doit être la conduite de l'homme. Enfin, Dieu seul peut achever l'ordre moral. Cet ordre a pour loi l'harmonie de la vertu et du bonheur ; il réclame donc l'accomplissement de cette loi. Sans doute elle s'accomplit déjà dans le monde visible, dans les conséquences de tout genre qui suivent les bonnes et les mauvaises actions, dans la société qui punit et récompense, dans l'estime et le mépris public, surtout dans les troubles et dans les joies de la conscience. Toutefois cette loi nécessaire n'est point exactement accomplie ; elle doit l'être pourtant, ou l'ordre

moral n'est point satisfait, et la nature la plus intime des choses, leur nature morale, demeure violée, troublée, pervertie. Il faut donc qu'il y ait un être qui se charge d'accomplir, dans un temps qu'il s'est réservé et de la manière qui conviendra, l'ordre dont il a mis en nous l'inviolable besoin ; et cet être, c'est Dieu.

Ainsi de toutes parts, de la métaphysique, de l'esthétique, surtout de la morale, nous nous élevons au même principe, centre commun, fondement dernier de toute vérité, de toute beauté, de tout bien. Le vrai, le beau et le bien ne sont que les révélations diverses d'un même être. L'intelligence humaine, interrogée sur toutes ces idées qui sont incontestablement en elle, nous fait toujours la même réponse ; elle nous renvoie à la même explication : au fond de tout, au-dessus de tout, Dieu, toujours Dieu.

Nous voici donc arrivés, de degrés en degrés, à la religion. Nous voici en communion avec les grandes philosophies qui toutes proclament un Dieu, et en même temps avec les religions qui couvrent la terre et qui toutes reposent sur le fondement sacré de la religion naturelle. Par là nous entendons, non pas la religion à laquelle l'homme peut arriver dans cet état hypothétique qu'on appelle l'état de nature, mais la religion que nous révèle la lumière naturelle accordée à tous les hommes sans le secours d'une révélation particulière. Tant que la philosophie n'est pas parvenue à la religion, elle est au-dessous de tous les cultes, même les plus imparfaits, qui du moins donnent à l'homme un père, un témoin, un consolateur, un juge. Par la religion, la philosophie entre en rapport avec l'humanité, qui, d'un bout du monde à l'autre, aspire à Dieu, croit en Dieu, espère en Dieu. La phi-

losophie contient le fond commun de toutes les croyances religieuses; elle leur emprunte en quelque sorte leur principe, et elle le leur rend entouré de lumière, élevé au-dessus de toute incertitude, placé à l'abri de toute attaque. La philosophie peut donc à son tour se présenter au genre humain. Elle aussi elle a droit à sa confiance; car elle lui parle de Dieu au nom de tous ses besoins et de toutes ses facultés, au nom de la raison et au nom du sentiment.

Remarquez que nous sommes arrivés à ces hautes conclusions sans aucune hypothèse et à l'aide de procédés à la fois très-simples et parfaitement rigoureux. Étant données des vérités de différent ordre, que nous n'avons pas faites et qui ne se suffisent pas à elles-mêmes, nous sommes remontés de ces vérités à leur auteur, de même qu'on va de l'effet à la cause, du signe à la chose signifiée, du phénomène à l'être, de la qualité au sujet. Ces deux principes, que tout effet suppose une cause et que toute qualité suppose un sujet, sont des principes universels et nécessaires. Ils ont été mis par nous plus d'une fois dans une pleine lumière, et démontrés en la manière que peuvent l'être des principes indémontrables parce qu'ils sont primitifs. De plus, ces principes nécessaires, à quoi s'appliquent-ils? à des vérités métaphysiques et morales, nécessaires aussi. Nous n'avons donc pas pu ne pas conclure l'existence d'une cause et d'un être nécessaire; ou bien il fallait nier soit la nécessité du principe de causalité et du principe de la substance, soit la nécessité des vérités auxquelles nous les avons appliquées, c'est-à-dire renoncer à toutes les notions du sens commun; car ce qui compose le sens commun, ce sont précisément ces prin-

cipes et ces vérités avec leur caractère d'universalité et de nécessité.

Non-seulement il est certain que tout effet suppose une cause et toute qualité un être, mais il l'est également qu'un effet de telle nature suppose une cause de la même nature, et qu'une qualité ou un attribut, marqué de tels et tels caractères essentiels, suppose un être dans lequel se retrouvent éminemment ces mêmes caractères. D'où il suit que nous avons conclu très-légitimement de la vérité à une substance intelligente, de la beauté à un être souverainement beau, et d'une loi morale composée à la fois de justice et de charité à un législateur souverainement juste et souverainement bon.

Et nous n'avons pas fait de la géométrie et de l'algèbre en théodicée, à l'exemple de beaucoup de philosophes, et des plus illustres. Nous n'avons pas déduit les attributs de Dieu les uns des autres, comme on convertit les différents termes d'une équation, ou comme d'une propriété du triangle on déduit ses autres propriétés, ce qui aboutit à un Dieu tout abstrait, bon peut-être pour l'école, mais qui ne suffit pas au genre humain. Nous avons donné à la théodicée un plus sûr fondement, la psychologie. Notre Dieu, c'est sans doute l'auteur du monde; mais c'est surtout le père de l'humanité; son intelligence, c'est la nôtre à laquelle on ajoute la nécessité de l'essence et la puissance infinie. De même notre justice et notre charité, rapportées à leur immortel exemplaire, nous donnent une idée de la justice et de la charité divine. Voilà un Dieu réel, avec lequel nous pouvons soutenir un rapport réel aussi, que nous pouvons comprendre et sentir, et qui à son tour peut comprendre et sentir nos efforts, nos souffrances,

nos vertus, nos misères, parce qu'après tout, ce Dieu c'est nous-mêmes dans notre cause et dans notre substance éternelle. Faits à son image, conduits jusqu'à lui par un rayon de son être, il y a entre lui et nous un lien vivant et sacré.

Notre théodicée est donc pure à la fois d'hypothèse et d'abstraction. En nous préservant de l'une, nous nous sommes préservés de l'autre. Ne consentant à reconnaître Dieu que dans ses signes, visibles aux yeux, intelligibles à l'esprit, sensibles à l'âme, c'est sur d'infaillibles témoignages que nous nous sommes élevés à Dieu. Par une conséquence nécessaire, partant d'effets et d'attributs réels, nous sommes arrivés à une cause et à une substance réelle, à une cause ayant en puissance tous ses effets essentiels, à une substance riche d'attributs. J'admire la folie de ceux qui, pour mieux connaître Dieu, le considèrent, disent-ils, dans son essence pure et absolue, dégagée de toute détermination limitative. Je crois avoir ôté à jamais la racine d'une telle extravagance. Il n'est pas vrai que la diversité des déterminations et par conséquent des qualités et des attributs, détruise l'unité absolue d'un être; la preuve en est que mon unité n'est pas le moins du monde altérée par la diversité de mes facultés et par leur développement. Il n'est pas vrai que l'unité exclue la multiplicité et la multiplicité l'unité; car l'unité et la multiplicité sont unies en moi. Pourquoi donc ne le seraient-elles pas en Dieu? Il y a plus : loin d'altérer l'unité en moi, la multiplicité la développe et en fait paraître la fécondité. De même la richesse des déterminations et des attributs de Dieu est précisément le signe de la plénitude de son être. Négliger ses attributs, c'est donc l'appauvrir; nous ne disons pas

assez, c'est l'anéantir : car un être sans attributs n'est pas ; et l'abstraction de l'être, humain ou divin, fini ou infini, relatif ou absolu, c'est le néant[1].

La théodicée a deux écueils : l'un, que je viens de vous signaler, est l'abstraction, l'abus de la dialectique ; c'est le vice de l'école et de la métaphysique. S'efforce-t-on d'éviter cet écueil, on court le risque d'aller se briser contre l'écueil opposé, je veux dire cet effroi du raisonnement qui s'étend jusqu'à la raison, cette prédominance excessive du sentiment qui, développant en nous les facultés aimantes et affectueuses aux dépens de toutes les autres, nous jette dans un anthropomorphisme sans critique, et nous fait instituer avec Dieu un commerce intime et familier où nous oublions un peu trop l'auguste et redoutable majesté de l'être divin. L'âme tendre et contemplative ne peut ni aimer ni contempler en Dieu la nécessité, l'éternité, l'infinitude, qui ne tombent point sous les prises de l'imagination et du cœur, mais qui se conçoivent seulement. Elle les néglige donc. Elle n'étudie pas non plus Dieu dans les vérités de toute espèce, physiques, métaphysiques et morales, qui le manifestent ; elle considère en lui particulièrement les caractères auxquels s'attache l'affection. Dans l'adoration, Fénelon retranche toute crainte pour ne laisser subsister que l'amour, et, comme je vous l'ai déjà dit, sainte Thérèse et Mme Guyon finissent par aimer Dieu comme un amant.

On évite ces excès contraires d'une sentimentalité raffinée et d'une abstraction chimérique, en ayant sans cesse

1. Leç. IXe et Xe, p. 114.

présents à la pensée et la nature de Dieu par laquelle il échappe à tout rapport avec nous, la nécessité, l'éternité, l'infinitude, et en même temps ceux de ses attributs qui sont nos propres attributs transportés en lui par cette raison très-simple qu'ils en viennent.

Je ne puis concevoir Dieu que dans ses manifestations et par les signes qu'il me donne de son existence, comme je ne puis concevoir un être que par ses attributs, une cause que par ses effets, comme je ne me conçois moi-même que par l'exercice de mes facultés. Otez mes facultés et la conscience qui me les atteste, je suis pour moi comme si je n'étais pas. Il en est de même de Dieu : ôtez la nature et mon âme, n'apercevant plus nul signe de Dieu, je n'y songe pas même. C'est donc dans la nature et dans l'âme qu'il faut le chercher et qu'on peut le trouver.

L'univers, qui comprend la nature et l'homme, manifeste Dieu ; est-ce à dire qu'il l'épuise? Nullement. Consultons toujours la psychologie. Je ne me connais que par mes actes ; cela est certain ; et ce qui ne l'est pas moins, c'est que tous mes actes n'épuisent ni n'égalent ma puissance causatrice ni ma substance ; car ma puissance peut toujours ajouter un acte à tous ceux qu'elle a déjà produits, et elle a la conscience, en même temps qu'elle s'exerce, de contenir en soi de quoi s'exercer encore. Aussi faut-il dire de Dieu et du monde ces deux choses en apparence contraires : nous ne connaissons Dieu que par le monde, et Dieu est essentiellement distinct et différent du monde. La cause première et la substance première, comme toutes les causes et les substances secondes, ne se peut concevoir que par ses produits ; et

elle les surpasse de toute la différence qui sépare le créateur de l'être créé, le parfait de l'imparfait. Le monde est indéfini ; il n'est pas infini ; la preuve en est que, quelle que soit sa quantité, la pensée y peut toujours ajouter. De quelques milliards de mondes que se compose la totalité du monde, on peut y ajouter de nouveaux mondes. Mais Dieu est infini, absolument infini dans son essence, et il répugne qu'une série indéfinie égale l'infini ; car après tout l'indéfini n'est que le fini multiplié par lui-même. Le monde est un tout qui a son harmonie ; car un Dieu un n'a pu faire qu'une œuvre accomplie et harmonieuse. L'harmonie du monde répond à l'unité de Dieu, comme la quantité indéfinie est le signe défectueux de l'infinitude de Dieu. Dire que le monde est Dieu, c'est n'admettre que le monde, et c'est nier Dieu. Donnez à cela le nom qu'il vous plaira, c'est au fond l'athéisme. D'un autre côté, supposer que le monde est vide de Dieu et que Dieu est séparé du monde, c'est une abstraction insupportable et presque impossible. Distinguer n'est point séparer. Je me distingue, je ne me sépare point de mes qualités et de mes effets. De même Dieu n'est pas le monde, bien qu'il y soit partout présent en esprit et en vérité[1].

Telle est notre Théodicée : elle rejette les excès de tous les systèmes, et elle contient, nous le croyons au

1. La grande et difficile question des rapports de Dieu et de l'univers est présentée à peu près sous le même aspect dans la préface de la troisième édition des *Fragments philosophiques*, dans les dernières pages de l'avant-propos de notre écrit *Des Pensées de Pascal*, et dans les *Fragments de philosophie cartésienne*, article *Vanini*.

moins, tout ce qu'ils ont de bon. Au sentiment elle emprunte un Dieu personnel comme nous sommes nous-mêmes une personne, et à la raison un Dieu nécessaire, éternel, infini. En présence de deux systèmes opposés, l'un, qui pour voir et sentir Dieu dans le monde, l'y absorbe, l'autre qui, pour ne pas confondre Dieu avec le monde, l'en sépare et le relègue dans une solitude inaccessible, elle leur donne à tous les deux une juste satisfaction en leur offrant un Dieu qui est en effet dans le monde, puisque le monde est son ouvrage, mais sans que son essence y soit épuisée, un Dieu qui est tout ensemble unité absolue et unité multipliée, infini et vivant, immuable et principe du mouvement, suprême intelligence et suprême vérité, souveraine justice et souveraine bonté, devant lequel le monde et l'homme sont comme le néant, et qui pourtant se complaît dans le monde et dans l'homme, substance éternelle et cause inépuisable, impénétrable et partout sensible, qu'il faut tour à tour rechercher dans la vérité, admirer daus la beauté, imiter à une distance infinie dans la bonté et dans la justice, vénérer et aimer, étudier sans cesse avec un zèle infatigable et adorer en silence[1] !

Résumons ce résumé. Partis de l'observation de nous-mêmes pour nous préserver de l'hypothèse, nous avons trouvé dans la conscience trois ordres de faits. Nous leur avons laissé à chacun leur caractère, leur portée et leurs limites. La sensation nous a paru la condition indispensable, mais non le fondement de la connaissance. La

1. *Ibid.*

raison est la faculté même de connaître ; elle nous a fourni des principes absolus, et ces principes absolus nous ont conduits à des vérités absolues. Le sentiment, qui tient à la fois de la sensation et de la raison, a trouvé place entre l'une et l'autre. Sortis de la conscience, mais toujours guidés par elle et à sa fidèle lumière, nous avons pénétré dans la région de l'être ; nous sommes allés tout naturellement de la connaissance à ses objets par le chemin que suit le genre humain, que Kant a cherché en vain, ou plutôt qu'il a méconnu à plaisir, à savoir cette raison qu'il faut admettre ou qu'il faut rejeter tout entière, et qui nous révèle aussi bien les existences que les vérités elles-mêmes. Après donc avoir rappelé toutes les grandes vérités métaphysiques, esthétiques et morales, nous les avons rapportées à leur principe : avec le genre humain nous avons prononcé le nom de Dieu, qui explique tout, parce qu'il a tout fondé, et que toutes nos facultés réclament, la raison, le cœur et les sens, parce qu'il est l'auteur de toutes nos facultés.

Cette doctrine est si simple, elle est tellement dans toutes nos puissances, elle est si conforme à tous nos instincts, qu'elle paraît à peine une doctrine philosophique ; et en même temps, si vous l'examinez de plus près, si vous la comparez avec tous les systèmes célèbres, vous trouverez qu'elle s'en rapproche et qu'elle en diffère, qu'elle n'est absolument aucun d'eux et qu'elle les embrasse tous et les représente précisément par le côté qui les recommande à l'attention de l'histoire. Bien imparfaite encore, œuvre incomplète des méditations et de l'enseignement de quelques années, le temps, je l'espère, la fortifiera et l'agrandira. Telle qu'elle est, puisse-t-elle pénétrer dans

vos esprits et dans vos âmes, y déposer et y entretenir le goût du sens commun, sans lequel la philosophie n'est qu'une spéculation arbitraire; le goût de la philosophie, sans lequel le sens commun n'est qu'un instinct aveugle; le goût enfin de l'histoire de la philosophie, sans laquelle le plus puissant génie, privé de l'expérience des génies qui l'ont devancé, se trouverait au XIXe siècle livré aux mêmes chances d'erreur que celui qui le premier osa penser. N'oubliez pas que si la philosophie du XIXe siècle peut surpasser toutes les philosophies précédentes, c'est à la condition de les bien connaître, de distinguer les erreurs et les vérités qu'elles lui transmettent, de laisser tomber les unes dans l'abîme du passé, de recueillir soigneusement les autres et d'y asseoir les espérances de l'avenir.

FRAGMENTS

RELATIFS

AUX LEÇONS PRÉCÉDENTES.

DU VRAI COMMENCEMENT

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

C'est une erreur grave de confondre l'histoire de la philosophie avec celle de l'esprit humain et de l'humanité. En effet, toutes les pensées ne sont point des pensées philosophiques, à proprement parler, ni dans l'espèce ni dans l'individu. L'homme individuel pense de bonne heure, et ses facultés, dans leur culture la plus imparfaite, portent déjà des idées et des croyances de tout genre. Rien ne lui manque, dans son premier élan, pour atteindre la vérité, ni en lui, ni autour de lui, ni au-dessus de lui. Le monde existe, Dieu existe; l'homme le sait, et se sait lui-même, s'il possède une seule idée. En contact avec toutes choses, l'instinct intellectuel dont il est doué s'applique à tout et va d'abord aussi loin qu'il ira jamais. L'homme, il est vrai, ne débute point par poser des problèmes et par essayer de les résoudre : il voit, il sent, il conçoit et il croit, et dès le premier jour son intelligence se développe de la manière la plus riche et la plus féconde; mais ce développement est tout spontané. Plus tard vient la réflexion,

et avec elle la philosophie. Tandis que l'activité spontanée de l'intelligence se mêle et s'identifie avec les objets auxquels elle s'applique et se teint pour ainsi dire de leurs couleurs, l'activité réfléchie s'en sépare, rentre en elle-même, et là, se prenant comme objet de son action, se demande compte de ce qu'elle a pensé, comment et pourquoi elle pense, convertissant en problème ce qui naguères était un fait, procédant avec méthode, quand auparavant elle obéissait à l'instinct, substituant à l'inspiration immédiate des conceptions progressives et des systèmes aux croyances naturelles. En un mot, la réflexion crée la science là où la spontanéité avait produit la foi. C'est la différence de l'abstrait au concret, de l'analyse à la synthèse. Or, on ne peut nier que l'abstraction ne soit nécessairement précédée par une opération différente d'elle, que la synthèse ne soit antérieure à l'analyse, et que la foi n'ait devancé la science. La philosophie, fille de la réflexion, est donc un développement ultérieur de l'esprit humain, auquel sert de point de départ et de base un premier développement tout à fait distinct du second, au moins dans la forme. C'est ainsi que se passent les choses dans l'individu; elles se passent de même dans l'espèce. Là aussi une révélation immédiate découvre à l'intelligence les secrets des êtres, l'éclaire, comme d'en haut, de lumières admirables, et tout d'abord y appose le sceau des vérités éternelles. Antérieurement à tout système, le genre humain pense, et, par les forces dont il est doué, atteint de lui-même et spontanément les vérités essentielles, sans attendre le secours tardif de la réflexion et des philosophes. Cette distinction est de la plus haute importance; elle relève la nature humaine, et met

déjà de la lumière et de la grandeur autour de son berceau, en même temps qu'elle laisse paraître un progrès régulier dans sa marche.

L'histoire de la philosophie n'est donc pas contemporaine de l'histoire de l'esprit humain. Celle-ci est beaucoup plus étendue que celle-là; elle n'est pas moins intéressante, mais elle est nécessairement plus obscure; car si la lumière réfléchie n'est pas toujours plus abondante que la lumière primitive, elle est plus nette et plus distincte, et laisse mieux voir les objets qu'elle éclaire tour à tour dans une direction déterminée d'avance pour la commodité du spectateur. Ainsi quand la philosophie remonte au delà de l'époque où elle est née et s'enfonce dans les origines de la pensée humaine, elle sort de son domaine proprement dit, et court le risque de se perdre dans de profondes ténèbres. Son premier effort doit être de déterminer et de circonscrire le champ de ses recherches; il est d'ailleurs assez étendu.

Par ces considérations, nous ne pouvons approuver les historiens de la philosophie qui, pour se placer à son origine, remontent jusqu'à celle du genre humain, et se livrent à des hypothèses arbitraires, totalement indifférentes et étrangères à leur vrai sujet. Confondant sans cesse la pensée et la philosophie, ils demandent à l'état sauvage des systèmes où il n'y a que des croyances, et parce que, grâce à Dieu, nulle génération humaine n'est déshéritée d'intelligence, où il ne faut voir que des hommes ils croient trouver des philosophes. L'historien de l'humanité, et des religions qui en sont le développement le plus immédiat, doit sans doute poursuivre les moindres vestiges de la pensée de l'homme sous les formes

religieuses les plus grossières ; mais l'historien de la philosophie ne doit prendre la pensée qu'au point où elle se manifeste sous cette forme spéciale qui constitue la philosophie. On souffre de voir Brucker divisant l'histoire de la philosophie en philosophie antédiluvienne et post-diluvienne ; dans cette dernière, distinguant ce qu'il appelle la philosophie barbare d'avec la philosophie des Grecs, et dans cette dernière encore distinguant plusieurs sortes de philosophies, la philosophie mythologique, la philosophie politique et la philosophie artificielle, avant d'arriver à la philosophie proprement dite; enfin, dans un appendice, sous le titre de *Philosophie exotique*, cherchant dans l'Amérique des vestiges de philosophie, et, faute d'en trouver, nous racontant des mythes et des fables, qui appartiennent bien, nous le répétons, à l'histoire de l'esprit humain, mais non pas à celle de la philosophie. Assurément personne ne rend plus justice que nous à ce respectable Brucker, si infatigable dans ses recherches, si exact dans ses citations, si scrupuleux dans ses jugements, et qui a élevé le premier grand monument en l'honneur de la philosophie ; mais ce monument serait plus admirable encore si une ordonnance plus sévère eût retranché le luxe surabondant des constructions accessoires, et mené plus directement au sanctuaire.

Selon nous, il faut retrancher de l'histoire de la philosophie toutes les hypothèses tirées d'un prétendu état sauvage ou d'une civilisation première supérieure aux civilisations qui l'ont suivie ; car tout cela n'est pas même de l'histoire. Il y a plus : il faudrait peut-être retrancher de l'histoire de la philosophie toute la première époque

vraiment historique de l'humanité, c'est-à-dire l'époque orientale. En effet, l'Orient, à le prendre en masse et dans ses rapports les plus généraux avec l'Occident, présente tous les caractères de cette spontanéité riche et puissante qui a précédé l'âge de la réflexion et de la philosophie dans l'espèce humaine. Dans l'Orient, tout est illumination, vue immédiate, dogme, symbole, mythologie. Sans doute il ne faut pas croire que toute réflexion et toute philosophie ait manqué à l'Orient. D'abord la chose est en soi impossible, ensuite les faits prouvent le contraire; mais il est certain qu'en général, dans cette première époque du monde, il faut moins chercher des systèmes que des religions, des écoles que des sacerdoces. L'intelligence, à son aurore, a déjà tout entrevu, mais à travers un nuage; et trop faible encore pour se soutenir contre ces intuitions puissantes, elle s'y abandonne, sans oser ni sans pouvoir les soumettre à l'examen et à un jugement méthodique. L'humanité joue alors, en quelque sorte, le moindre rôle dans ses propres conceptions. Gigantesques et démesurées dans leurs objets, elles accablent l'âme humaine au lieu de l'élever et de l'affranchir. Ce grand univers, et le Dieu qui y est partout, laissent encore trop peu de place dans l'esprit de l'homme à l'homme lui-même. La pensée a déjà une portée immense, mais peu de liberté; et c'est précisément la liberté qui constitue la philosophie. Aussi jetez un coup d'œil sur les monuments qui subsistent de ces vieux âges, vous n'y découvrez jamais le mouvement original d'une pensée particulière, mais l'empreinte d'une idée sans nom et presque sans date, si mystérieuse dans son origine, si imposante dans ses formes et dans tout son aspect, que

même, à la distance de tant de siècles, la pensée individuelle ose à peine s'y appliquer avec les procédés modernes, l'examiner et l'analyser comme le résultat d'une pensée semblable à elle. Le philosophe se sent en présence d'un monde qui n'est pas le sien, et qu'il ne peut comprendre que précisément à condition de déposer toutes ses habitudes et de ressaisir, dans le silence de la réflexion, ce sens de l'inspiration qui seul peut nous révéler le secret de la hauté antiquité et des inspirations primitives. L'Orient, avec ses religions, son symbolisme universel et ses formidables sacerdoces, appartient au mythologue plus qu'au philosophe. Le philosophe fera donc bien de peu s'arrêter à l'Orient, et de se transporter d'abord en Grèce. En effet, c'est surtout avec la Grèce que commence pour l'humanité le sentiment et l'exercice de l'activité volontaire et libre, cette énergie individuelle qui ose regarder en face les dogmes régnants, cette réflexion solitaire qui fait abstraction de toutes choses, hormis d'elle-même, et se prend elle-même pour son point de départ et sa règle unique, c'est-à-dire la philosophie. C'est la Grèce qui a donné la philosophie au genre humain; c'est donc en Grèce que commence l'histoire de la philosophie proprement dite, et c'est là qu'il faut d'abord la chercher; c'est là qu'elle a son enfance, ses tâtonnements et ses progrès. Tout ce qui précède lui est étranger.

DU FAIT DE CONSCIENCE.

La philosophie est toute faite, car la pensée de l'homme est là.

Il n'y a point et il ne peut y avoir de philosophie absolument fausse; car l'auteur d'une pareille philosophie aurait dû se placer hors de sa propre pensée, c'est-à-dire hors de l'humanité. Cette puissance n'a été donnée à aucun homme.

Quel peut donc être le tort de la philosophie? C'est de ne considérer qu'un côté de la pensée, et de la voir tout entière dans ce seul côté. Il n'y a pas de systèmes faux, mais beaucoup de systèmes incomplets, vrais en eux-mêmes, mais vicieux dans leur prétention de contenir en chacun d'eux l'absolue vérité qui ne se trouve que dans tous.

L'incomplet et par conséquent l'exclusif, voilà le vice unique de la philosophie; et encore il vaudrait mieux dire des philosophes; car la philosophie domine tous les systèmes qui s'efforcent d'en réaliser l'idée sans y parvenir jamais.

Pour posséder la réalité tout entière, il faudrait rester au centre. Pour rétablir la vie intellectuelle mutilée par chaque système, il faudrait rentrer dans la conscience, et là, sans esprit systématique, analyser la pensée dans ses éléments et dans tous ses éléments, et rechercher en elle les caractères et tous les caractères sous lesquels elle

même, à la distance de tant de siè ience.
duelle ose à peine s'y appliqu que j'y
dernes, l'examiner et l'analy ois trois
pensée semblable à elle. s, qui s'y
sence d'un monde qui distincts,
comprendre que pr essaire, et
toutes ses habitud Dégageons
réflexion, ce sens
ler le secret de -a-dire le plus immédia-
mitives. L'O dans tout fait intellectuel, dans
universel je m'aperçois moi-même comme le
mytholo , comme le sujet de la pensée ou de la
donc ce, comme l'élément fondamental de la con-
ter d' ; car, sans moi, tout est pour moi comme s'il
qu' pas ; sans le moi, le moi ne connaît rien, ne sent
rien, ne se rappelle rien, n'abstrait rien, ne combine rien, ne raisonne sur rien. Il peut bien y avoir la matière d'une pensée, d'une sensation, d'un jugement, d'un souvenir, d'un raisonnement ; mais le moi n'en sait rien et n'en peut rien savoir, s'il n'est pas. Le moi est donc l'élément nécessaire de toute pensée.

Dira-t-on que le moi c'est la pensée même, c'est-à-dire la sensation, le jugement, etc., réunis dans une unité collective qu'on appelle moi ? Mais je sens et je sais, *certissimâ scientiâ et clamante conscientiâ*, que le moi n'est pas seulement un lien logique et verbal, inventé pour exprimer l'union de mes pensées, mais quelque chose de réel qui les unit et en forme une chaîne continue, en tant qu'il est dans chacune d'elles. Je sens et je sais fort bien encore que le moi n'est pas plus une circonstance, un degré d'une pensée particulière, qu'il

n'est le lien verbal de plusieurs pensées. Je sais qu'il n'est pas vrai que la sensation, ou le souvenir, ou le désir, dans un certain degré de vivacité, deviennent moi, mais que c'est moi qui constitue la sensation ou le désir, en m'ajoutant à un certain mouvement, à de certaines affections sensibles qui ne s'intellectualisent en quelque sorte, et ne deviennent pour moi sensation ou désir qu'autant que j'en prends connaissance[1].

Le moi se manifeste en deux circonstances remarquables. Pour qu'il soit à ses propres yeux, il faut qu'il agisse; son action est la condition nécessaire de son aperception; mais cette action s'accomplit sans que le moi prévoie son résultat et y consente; ou elle s'accomplit parce que le moi y consent, et qu'il en connaît les conséquences. L'action spontanée et l'action réfléchie ou volontaire sont les deux actions intérieures que me découvre la conscience; on ne peut négliger l'une ou l'autre de ces actions, sans mutiler une des deux parties de cette force intérieure qui est le moi[2].

Le moi est l'esprit s'apercevant lui-même dans son activité redoublée en elle-même et retournant à elle-même, c'est-à-dire dans la conscience. La conscience n'est pas une faculté qui aperçoit d'un côté ce qui se passe de l'autre; il n'y a pas une scène isolée où se passent les événements intellectuels, et vis-à-vis, quelqu'un dans le parterre qui les contemple; ici pour ainsi dire le parterre est sur la scène; car il n'y a vraiment de vie intellectuelle qu'autant qu'elle se manifeste et

1. Tom. Ier, Cours de 1816, leç. XVIe, Condillac, p. 151-147.

2. *Ibid.*, leç. XXIII et XXIVe, Histoire du moi, p. 186-192. Plus haut, programme, p. 22; Ire part., leç. II, III, IVe, p. 59, leç. Ve, p. 189, et leç. IX et Xe, p. 99-102.

s'aperçoit. Le moi est une force continue dans son exercice, et qui tantôt marche en avant, tantôt rentre en elle-même et s'y constitue un nouveau point de départ, un point d'appui pour son développement ultérieur. La liberté est le plus haut degré de la vie intellectuelle, et la liberté n'appartient qu'à la réflexion, car il n'y a pas de liberté sans choix, sans comparaison et délibération, c'est-à-dire sans réflexion. La réflexion, mère et fille de la liberté, est un acte libre qui produit des actes libres. Au sein de l'activité spontanée du moi, et au milieu de ce monde de forces étrangères qui la combattent et qui l'entraînent, la réflexion s'arrête, et, selon une expression célèbre, se pose elle-même. La réflexion, ou le moi libre, est un point d'arrêt dans l'infini. Fichte l'appelle un choc contre l'activité infinie. Le moi, dit-il, se pose lui-même dans une détermination libre; ce point de vue est celui de la réflexion; le moi se pose parce qu'il le veut, et c'est vraiment à lui-même, à sa détermination libre, qu'il doit son existence propre. La détermination qui accompagne et caractérise la réflexion, est une détermination précédée ou mêlée d'une négation. Pour que je pose le moi, comme dit Fichte, il faut que je le distingue explicitement du non-moi; or, toute distinction implique une limitation, une négation. Mais est-il vrai que nous débutions par une négation? et n'y a-t-il rien avant la réflexion et le fait au développement duquel Fichte a pour jamais attaché son nom? Toutes nos recherches sur nous-mêmes sont réfléchies, et notre sort est de chercher le point de vue spontané par la réflexion, c'est-à-dire de le détruire en le cherchant. Cependant, en s'examinant en paix, il n'est pas impossible de saisir la spontanéité sous

la réflexion. Dans l'instant même de la réflexion, on sent sous cette activité qui rentre en elle-même une activité qui a dû se déployer d'abord sans se réfléchir. Chose fatale à la psychologie, mais inévitable ! L'action primitive se redouble sans doute dans la conscience, mais elle s'y redouble faiblement et obscurément ; et si nous voulons éclaircir ces ténèbres, convertir la conscience obscure en une conscience claire et distincte, nous ne le pouvons que par la réflexion, c'est-à-dire par un point de vue distinctif et des jugements mêlés de négation, c'est-à-dire encore une fois que nous ne pouvons éclairer le point de vue spontané qu'en le détruisant. Il faudrait sentir le moi se déployant lui-même sans aucune impulsion extérieure, agissant par sa propre vertu, se trouvant sans s'être cherché, s'apercevant sans se poser, en un mot spontané, mais non pas volontaire et libre.

Le moi est l'élément nécessaire de toute connaissance ; mais il n'en est pas l'unique fondement, sans quoi il faudrait dire avec Fichte que toute connaissance n'est qu'un développement du moi.

Le moi connaît certains phénomènes qui lui appartiennent, qu'il constitue, qu'il pose lui-même ; par exemple les volitions et les déterminations. Dans ce cas il y a bien contraste dans la conscience, mais il n'y a pas opposition ; car ce contraste c'est le moi lui-même qui l'établit, et la diversité n'est ici que le déploiement varié de l'unité individuelle. Mais non-seulement le moi produit ces phénomènes, mais il en trouve d'autres qu'il reconnaît n'avoir pas faits, par exemple ses affections involontaires, la sensation proprement dite.

Lorsqu'on me presse le bras, le moi aperçoit la sen-

sation qu'il éprouve comme un effet indépendant de lui et de ses déterminations ; c'est là toute la passivité du moi. A proprement parler, le moi n'est jamais, ou du moins ne se sait jamais passif, car il ne se connaît qu'autant qu'il s'aperçoit, et apercevoir c'est déjà agir. De plus le moi agit sans cesse tant qu'il est ; nous agissons dans la sensation même : la sensation n'est pas un acte du moi, mais la sensation n'est sentie, n'est vraiment sensation, que parce que le moi qui en prend connaissance est déjà constitué, et il ne l'est que par l'action et la volition. Si le moi était passif, il faudrait un autre moi actif pour prendre connaissance de la passion du premier moi : il y aurait deux moi, ce qui est absurde ; le moi est un être indivisible, et son indivisibilité est celle même de sa volonté et de son activité. Mais au milieu de cette activité continue surviennent des affections extérieures que le moi est contraint de subir, il est vrai, mais dans lesquelles il agit, il veut encore, puisqu'il les juge, les apprécie, les distingue de soi, y résiste ou y cède, et même en leur cédant détermine jusqu'où il veut leur céder. Toute affection n'éteint pas la liberté, mais la limite, selon qu'elle est plus ou moins vive ; quand l'affection trop violente et trop vaste accable la liberté, alors il n'y a plus d'aperception du moi, ni même du non-moi ; car il n'y a plus de moi, ni par conséquent d'aperception possible ; et cependant ce n'est pas le non-moi qui manque à l'aperception, mais bien la force intérieure par laquelle le moi se constitue lui-même et peut alors apercevoir ; il n'y a plus même ni plaisir ni peine, parce qu'il n'y a plus aperception. Ainsi, privilége et grandeur de la liberté ! où elle manque, s'éteint l'intelligence ; et où

meurt l'intelligence, là expire la sensation. Je ne dis pas que la connaissance soit absolument libre, mais je veux dire qu'un être libre peut seul connaître; tout comme, sans confondre l'intelligence avec la sensibilité, je prétends qu'il faut être intelligent pour sentir, puisqu'à parler rigoureusement, ne pas connaître qu'on sent, c'est ne pas sentir [1].

Résumons-nous. Le moi est libre, c'est là son fonds; sur ce fonds se dessinent mille scènes variées que la liberté se donne à elle-même. Mais il y a aussi un ordre de phénomènes involontaires qui limitent la liberté de l'homme, la combattent, quelquefois la surmontent : c'est là le véritable non-moi, que le moi ne s'oppose pas à lui-même, c'est-à-dire ne pose pas lui-même, comme l'a prétendu Fichte, mais que le moi trouve opposé à lui-même. Le rapport du moi au non-moi est un rapport d'opposition réciproque; c'est un véritable combat. Or, comme le moi combat en même temps qu'il est combattu, et qu'aussitôt qu'il cesse de combattre il cesse d'être; et comme combattre est la condition nécessaire pour le moi de savoir qu'il est combattu, il s'ensuit que l'état de pure passivité n'est jamais dans la conscience. L'opposition du moi et du non-moi constitue la conscience; la conscience est le théâtre de ce combat perpétuel de la vie intellectuelle et morale, comme la vie physiologique n'est autre chose que la lutte de la force intérieure, du principe vital, contre les forces extérieures ou les principes de destruction. La santé est la victoire de la force intérieure; ses défaites sont les maladies; sa fuite et sa destruction est

1. Tom. Ier, Cours de 1816, leç. XXIII et XXIVe.

la mort. Notre constitution physique est telle que le principe vital ou la force intérieure, seule contre toutes les autres forces, s'épuise bientôt dans la résistance; et après avoir rendu un combat plus ou moins long, mais toujours court et plus composé de défaites que de victoires, succombe et abandonne le corps à toutes les forces ennemies qui l'envahissent, le partagent, le décomposent, et le font rentrer dans les lois de la nature universelle dont elles sont les agents. Si du monde physique nous entrons dans le monde moral, nous trouverons qu'ici la nature extérieure attaque le moi de mille manières plus redoutables les unes que les autres, par le corps intime au moi, par ses peines, surtout par ses joies, par tous les désirs et toutes les passions qui naissent des circonstances et de ce vaste univers qui nous environne. Pour se défendre le moi n'a que lui-même, comme Médée. Mais le moi est intelligent et libre; comme libre, il peut toujours combattre; doué d'une liberté plus ou moins puissante, il peut être vaincu, mais il peut toujours résister; et alors même qu'il est vaincu, il sait qu'il n'est pas détruit et qu'il peut combattre encore. Il ne dépend pas du principe vital, qu'on a voulu confondre avec le moi, d'être vainqueur : il dépend du moi de l'être; surtout il dépend de lui de ne jamais céder, et de poursuivre toujours le combat, s'il ne peut le terminer à son avantage.

Mais n'y a-t-il donc pas autre chose encore dans la conscience [1]?.....

1. Ici devrait se placer l'analyse de la raison comme distincte de la sensation et de la volonté, qui ne sont que les conditions extérieure et intérieure de l'aperception, tandis que la raison en est le fondement direct. La raison constitue le savoir en soi; et comme il y a du savoir dans tout acte

DU PREMIER ET DU DERNIER FAIT

DE CONSCIENCE

OU

DE LA SPONTANÉITÉ ET DE LA RÉFLEXION [1].

Les connaissances humaines peuvent se considérer, soit à leur origine et dans leurs caractères primitifs, soit dans leurs développements et dans leurs caractères actuels.

Toute connaissance primitive est spontanée, et toute connaissance développée réfléchie.

D'où il suit que toute connaissance primitive est positive, indistincte, obscure, et que toute connaissance développée est négative, distincte et claire.

D'où il suit encore qu'autre chose est le point de dé-

de la conscience (*conscientia seu scientia cum*), il s'ensuit qu'au fond la raison constitue la conscience elle-même, et que c'est à elle que la conscience emprunte toute lumière. De plus, la raison apporte à la conscience, outre la possibilité de toute connaissance, et en particulier de la connaissance du moi, du non-moi, et de leur rapport, elle lui apporte, dis-je, en même temps, une connaissance nouvelle, *sui generis*, la connaissance ou la conception de l'infini, de l'être absolu, source et principe de toute existence. Or, ces trois éléments de la pensée réunis composent la philosophie entière, qui ne peut se passer d'aucun d'eux. D'où il suit que toutes les notions sur lesquelles roule la philosophie, ainsi que toutes les pensées essentielles de l'homme, sont déjà dans tout fait de conscience, dans le premier comme dans le dernier.

1. Inséré d'abord dans les *Archives philosophiques*, puis réimprimé dans les *Fragments*.

part, autre chose est la base de la philosophie ; car si la philosophie ne veut point s'abjurer elle-même, elle doit partir de la réflexion pour partir de la lumière ; et si la philosophie veut porter sur quelque chose, elle doit se présupposer une base à elle-même dans un fait nécessairement obscur, parce qu'il est antérieur à toute réflexion.

Quel est donc ce fait primitif, enseveli sous les ténèbres qui environnent le berceau de la pensée ? Mais qu'est-ce d'abord que la réflexion, et que contient-elle ?

La réflexion est la pensée libre, suspendant le mouvement naturel qui la développe pour ainsi dire en ligne droite, et se repliant sur elle-même dans l'intérieur même de la pensée qu'elle aperçoit nettement, parce qu'elle la considère distinctement, c'est-à-dire divisée en deux parties, savoir : la pensée en tant qu'elle se replie sur elle-même et se contemple, et la pensée en tant qu'elle est contemplée.

La pensée qui contemple est le sujet de la réflexion ; la pensée contemplée en est l'objet.

Pour parler comme Fichte, le sujet se pose lui-même, et dit je ou moi ; mais en même temps qu'il se pose, il s'oppose l'objet, lequel, dans son opposition au sujet moi, est appelé non-moi. Le sujet ne se pose donc qu'en s'opposant quelque chose, et il ne s'oppose quelque chose qu'en se posant.

Le moi et le non-moi nous sont donnés simultanément et distinctement dans une opposition, dans une limitation réciproque.

Les deux termes de cette opposition sont donc deux êtres finis, imparfaits, contingents.

Or, en même temps que nous apercevons l'imparfait, le contingent, le fini, nous concevons et ne pouvons pas ne pas concevoir son contraire, l'infini, l'immuable, l'éternel; de là l'axiome, point d'infini sans fini, point de fini sans infini.

Comme dans les développements les plus élevés de la science humaine, nous ne dépassons pas les limites du fini et de l'infini, il s'ensuit que tous les développements ultérieurs de la science humaine sont déjà contenus dans le premier acte de réflexion; mais le premier acte réfléchi n'est pas le fait primitif.

Que le point de vue réflexif présuppose un point de vue antérieur, c'est ce que la nature de la réflexion et la logique démontrent suffisamment. La réflexion est une opération essentiellement rétrograde; nous ne débutons pas par la réflexion, car réfléchir c'est distinguer, et distinguer c'est nier en quelque degré; pour nier, il faut avoir affirmé; donc tout jugement négatif, distinctif, réflexif, présuppose un jugement antérieur affirmatif, positif, complexe et indistinct.

La réflexion ou la liberté est sans doute le plus haut degré de la vie intellectuelle; la libre réflexion constitue seule notre véritable existence personnelle; ce n'est que par la libre réflexion que nous appartenons à nous-mêmes, car c'est par elle seule que nous nous posons nous-mêmes; mais avant de nous poser, nous nous trouvons; avant de vouloir apercevoir nous apercevons; avant d'agir librement, nous agissons spontanément. L'action libre suppose la connaissance plus ou moins nette du résultat qu'on veut obtenir. Dans ce cas, la liberté ne peut être le fait primitif.

Le mot liberté peut se prendre dans deux sens différents. Un acte libre peut se dire de celui qu'un être produit parce qu'il a voulu le produire; parce que, se le représentant d'abord, sachant par expérience qu'il peut le produire, il lui a plu vouloir exercer, relativement à cet acte conçu d'avance, la puissance productive dont il se sait doué. Telle est la liberté proprement dite ou la volonté.

Un être est encore appelé libre, lorsque les actes qu'il produit sont le développement d'une force qui lui appartient et qui n'agit que par sa propre vertu. Par exemple, si une force extérieure pousse mon bras à mon insu ou malgré moi, ce mouvement de mon bras ne m'appartient pas; et si l'on veut appeler ce mouvement un acte, ce n'est point un acte libre dans aucun sens; le mouvement de mon bras tombe alors sous les lois de la mécanique : ce n'est point par mes propres lois individuelles que j'agis, ce n'est pas même moi qui agis, c'est l'univers qui agit par moi. Mais lorsqu'à l'occasion d'une affection organique l'esprit entre d'abord en exercice par son énergie native, et produit un acte quelconque, je puis dire que l'esprit est libre en tant que l'affection organique est l'occasion extérieure et non le principe de son action, dont la raison est la puissance naturelle de l'esprit.

La liberté a donc deux formes, à savoir, l'activité réfléchie, accompagnée de la préméditation et de la délibération, et une autre activité, libre encore, mais non réfléchie que la première suppose; c'est cette forme de l'activité qui s'appelle *spontanéité*.

Ajoutez que la réflexion, étant une opération rétrograde, éclaire ce qui était avant elle, développe, mais ne

crée pas, et que par conséquent tout ce qui paraît dans le point de vue réflexif préexiste enveloppé dans le point de vue *spontané.*

Mais ce ne sont là que des inductions logiques. Quel est-il ce point de vue spontané? Comment le saisir et comment le décrire? Si nous cherchons à le saisir, il nous échappe, car alors nous réfléchissons, c'est-à-dire nous le détruisons; l'écueil est inévitable, toutes les précautions sont vaines, parce qu'elles s'adressent à la volonté et à la réflexion, qu'il s'agit d'écarter. Comment exprimer un point de vue spontané dans des langues dont tous les termes sont fortement déterminés, c'est-à-dire profondément réflexifs?

Selon moi, on ne peut saisir le point de vue spontané qu'en le prenant pour ainsi dire sur le fait, sous le point de vue réflexif, à l'aurore de la réflexion, au moment presque indivisible où le primitif fait place à l'actuel, où la spontanéité expire dans la réflexion. Ne pouvant le considérer à plein et tout à notre aise, il faut le saisir d'un coup d'œil rapide et pour ainsi dire de profil dans des actes de la vie ordinaire qui se redoublent naturellement dans la conscience et se laissent apercevoir sans qu'on cherche à les apercevoir. C'est cette conscience naturelle qu'il faut surprendre en soi et décrire fidèlement. Or, je pense que la conscience primitive présente les mêmes éléments, les mêmes faits que la réflexion, avec cette seule différence que dans la seconde ils sont précis et distincts, et que dans la première ils sont obscurs et indéterminés.

Ainsi la conscience primitive aperçoit le moi et le non-moi, sans pouvoir dire que ce sont deux êtres finis. Elle

des causes et des substances finies; la raison révèle l'être infini, la substance et la cause absolue, et c'est l'action simultanée des sens, de la conscience et de la raison qui constitue l'intelligence. La réflexion distingue les diverses parties du simultané, et en les distinguant elle les met en opposition; mais quoique distinctes, elles sont simultanées, elles le sont dans le premier acte réflexif qui contient, tout en les opposant, les idées de cause et de substance avec les caractères opposés de limite et d'infinitude. Bien plus, il n'y a rien dans la réflexion qui n'ait préexisté dans la spontanéité. Ainsi, chose admirable, les deux idées qui sont les bornes infranchissables de la pensée, se rencontrent à son origine et pour ainsi dire à son berceau. L'homme commence par où il finit, et il finit par où il commence; il développe et il applique, il abstrait et il combine, dans une impuissance invincible d'ajouter un seul élément à ceux qui lui sont donnés dans le premier fait, dans ce fait obscur et complexe qu'il passe sa vie à développer et à éclaircir. La vie est un passage perpétuel, une tendance de l'obscurité à la lumière; et la science humaine, dans toute son étendue, n'est qu'un cercle dont les deux extrémités sont deux points essentiellement similaires.

DU BEAU RÉEL ET DU BEAU IDÉAL[1].

Je veux rechercher dans cet article ce que c'est que le beau, le beau réel et le beau idéal ; en quoi ils se ressemblent et en quoi ils diffèrent ; comment nous saisissons l'un et l'autre, et comment nous allons de l'un à l'autre.

D'abord, que faut-il entendre par le beau réel?

Il faut entendre par le beau réel ce que chacun entend par là, à savoir, toutes les beautés que présentent l'homme et la nature, toutes les beautés physiques, morales, intellectuelles, en tant qu'elles se rencontrent dans un objet réel, déterminé.

Or, on peut considérer le beau en général et le beau réel dont il s'agit, soit dans l'âme, dans les actes intérieurs par lesquels on le saisit, soit dans les caractères des objets extérieurs qui le contiennent, objets qui ne sont extérieurs que relativement au sujet qui les aperçoit, et qui peuvent être les idées, les sentiments les plus intimes à l'âme, pourvu qu'ils soient beaux et deviennent par là des objets d'admiration.

Considérons successivement le beau réel sous ces deux points de vue ; considérons-le premièrement dans l'âme, dans les opérations qui nous le découvrent.

Ces opérations ne sont à nos yeux qu'une opération unique, mais complexe, composée d'un jugement et d'un sentiment, enveloppés l'un dans l'autre.

1. Article inséré d'abord dans les *Archives philosophiques*, puis réimprimé dans les *Fragments*. Voyez plus haut, IIe part., *Du beau*.

En fait, il est indubitable qu'à l'aspect d'un certain objet vous prononcez qu'il est beau; si quelqu'un prétend le contraire, vous prononcez qu'il se trompe, que l'objet que vous jugez beau l'est véritablement, et que tout le monde doit en juger ainsi que vous. Le jugement que vous portez est bien individuel par son rapport à vous qui le portez et qui êtes un individu; mais quoique vous le portiez, vous savez que vous ne le constituez pas, et la vérité qu'il exprime vous apparaît à vous-même universelle et absolue. Ce jugement est un acte de la raison, de cette faculté merveilleuse qui aperçoit l'infini du sein du fini, atteint l'absolu dans l'individuel, et participe de deux mondes dont elle forme la réunion.

En fait, il est encore indubitable qu'au jugement que vous portez sur la beauté de l'objet, se joint un sentiment exquis d'amour pur et désintéressé, égal et semblable à celui qu'excitent en nous le bien et le vrai. Ce sentiment se rencontre dans tous les hommes, mais dans tous les hommes il est différent en degré; et loin de lui attribuer une autorité universelle, vous ne pouvez réclamer en sa faveur que la liberté et l'indulgence que vous accordez vous-même à tous les sentiments individuels. Confondre le jugement dans le sentiment, c'est réduire le beau à l'agréable, et lui ôter toute vérité absolue, si on ne donne le sentiment que pour ce qu'il est, c'est-à-dire individuel, variable, relatif; et si on lui suppose une force d'universalité qu'il n'a pas, qu'il ne peut avoir, et qu'un examen un peu sévère lui enlève facilement, c'est substituer au scepticisme une sorte de mysticisme intellectuel. Une analyse éclairée se préserve de ces deux inconvénients en reconnaissant et en distinguant le sentiment et le juge-

ment, la raison et l'amour, dont l'heureuse harmonie constitue ce qu'on appelle le goût, la faculté de discerner et de sentir le beau. L'admiration et l'enthousiasme qui composent le cortége du goût, sont aussi deux phénomènes complexes mêlés d'amour et de raison, avec cette différence peut-être, que l'intelligence entre plus dans l'admiration, et le sentiment dans l'enthousiasme[1].

Le jugement, absolu de sa nature, est un et exclut toute nuance. Le sentiment, relatif de sa nature, admet et présente des variétés qu'une analyse savante a recueillies et constatées dans la distinction célèbre du beau et du sublime. On peut encore disputer sur le mot, non sur le fait. Il est reconnu que le sentiment du beau, selon les objets qui l'excitent et les circonstances qui le développent, émeut l'âme très-diversement, la charme et l'épanouit, ou l'étonne et la resserre, la jette dans une gaîté légère, ou la plonge dans la mélancolie. Ici mille détails pleins d'intérêt se présentent en foule. Les limites de cet article nous forçant de les rejeter, nous renvoyons le lecteur aux ouvrages de Burke et de Kant qui, sur ce point, nous paraissent laisser peu de chose à désirer, et nous passerons à l'examen des caractères externes de la beauté.

Selon nous, le caractère de la beauté extérieure est double, comme l'opération qui s'y rapporte. Ce caractère est composé de deux éléments toujours mêlés ensemble, quoique entièrement distincts, l'élément individuel et l'élément général.

Toute figure humaine, en même temps qu'elle est composée d'un certain nombre de traits de détail qui consti-

1. Plus haut, leç. xie, *de l'Idée du beau*, et leç. xiie, *du Sentiment du beau.*

tuent son individualité ou la physionomie, présente des traits généraux qui constituent sa nature, la figure en tant que figure. La figure d'un certain homme n'est pas celle d'un autre homme; elle a ses traits individuels qui la distinguent; et en même temps cette figure est une figure humaine par sa constitution primordiale, par ses linéaments généraux. Cette distinction s'applique à tout objet, quel qu'il soit, quel qu'il puisse être; car s'il est, il faut bien qu'il possède quelque chose de constitutif qui le fasse être et quelque chose aussi qui le distingue et par quoi il soit lui et non pas un autre.

Or, la partie constitutive d'un objet est sa partie absolue; sa partie individuelle est sa partie variable. En effet, l'individuel varie sans cesse; il se détruit et se reproduit pour se détruire et se reproduire encore, sans que la nature de l'objet, sa partie absolue, les grands et invariables linéaments qui constituent son essence, en soient altérés. L'essence ne change pas; changer, pour elle, ce serait périr. Retranchez d'une ligne droite naturelle le plus ou moins de longueur de la ligne, tout ce qui vous plaira, moins cette circonstance, visible ou intelligible, qu'elle est le plus court chemin d'un point à un autre, vous aurez détruit l'individuel, le variable de cette ligne; la ligne droite absolue demeure tout entière dans le caractère essentiel que vous avez conservé; mais touchez à ce caractère, vous ne modifiez plus une certaine ligne droite; vous détruisez la ligne droite. La ligne droite est ou n'est pas; elle est ligne droite, ou elle cesse d'être; son existence est dans son essence. Il en est de même du triangle et du cercle.

Chaque chose a donc une essence invariable et immor-

telle; et elle change et périt à tout moment par son individualité, laquelle est dans un flux et un reflux perpétuel. D'où il suit que l'essence des choses ou leur partie générale est ce qu'il y a de plus réel et de plus caché, et que leur partie individuelle, où paraît triompher leur réalité, est ce qu'il y a véritablement de plus apparent et de moins réel. C'est du haut de cette théorie qu'il faudrait juger Platon.

Appliquons tout ceci à la beauté, traduisons les expressions de général et de particulier, d'individuel et d'absolu, d'essentiel et de non essentiel, dans celles d'unité et de variété; nous aurons les caractères externes de la beauté, ses caractères avoués et reconnus. Ainsi, après bien des circuits, la philosophie aboutit au trivial; et ce qu'on avait d'abord admiré ou rejeté avec dédain comme une spéculation extraordinaire ou absurde, se réduit, avec quelques changements de mots, à ces idées communes où se repose le bon sens du vulgaire : *Simplex veri index*.

Le beau réel se compose donc de deux éléments, le général et l'individuel, réunis dans un objet réel, déterminé [1]. Maintenant si l'on demande quel est l'élément qui paraît d'abord, le général ou l'individuel, le variable ou l'absolu, je répondrai que le général et le particulier, l'absolu et le variable, nous sont donnés simultanément l'un dans l'autre, et l'un avec l'autre. Il n'y a point d'absolu sans relatif, ni de relatif sans absolu; de général sans particulier, ni de particulier sans général; nous ne commençons ni par celui-ci, ni par celui-là, mais par

1. XIe leç., p. 150-157.

tous les deux à la fois. Voilà ce qu'il faut bien comprendre. La philosophie roule sur cette question fondamentale qui se reproduit partout sous des formes innombrables. Débutons-nous par l'individuel ou par le général? Toutes les écoles répondent exclusivement. De là des idées générales dont on ne peut dire ni ce qu'elles sont, ni d'où elles viennent, et pour l'explication desquelles on est obligé de recourir à des idées innées ; ou bien des idées particulières dont on ne sait trop comment tirer certaines idées générales qu'on est alors obligé d'exiler de l'entendement. On ne résout bien la question que par une solution complexe, en posant l'individuel et le général comme deux termes corrélatifs et simultanés. Ce n'est pas que nous distinguions d'abord nettement ces deux termes ; car la réflexion seule éclaire et distingue ; et nous ne débutons pas par la réflexion, mais par la spontanéité, par une aperception complexe et obscure. Ceci résout encore la question célèbre : commençons-nous et devons-nous commencer par l'analyse ou par la synthèse? Sans doute la philosophie qui doit partir de la lumière, doit partir de la réflexion, et la réflexion décompose et doit nécessairement décomposer avant de recomposer. Mais antérieurement à la philosophie, est la nature qui lui sert de base, et qui, ne commençant pas par se réfléchir elle-même, ne peut commencer ni par l'analyse, ni à plus forte raison par cette synthèse qui présuppose l'analyse, mais par des intuitions complexes, irréfléchies, indistinctes, par une synthèse primitive spontanée, qui ne diffère pas moins de l'autre synthèse que de l'analyse.

Ainsi, dans l'objet comme dans l'esprit, les caractères

extérieurs de la beauté et les actes intellectuels qui s'y rapportent sont primitivement composés. Les actes intellectuels sont la raison et l'amour, actes d'abord irréfléchis et confus, parce qu'ils sont spontanés, et spontanés parce qu'ils sont primitifs. La raison et l'amour n'offrent primitivement aux yeux de la conscience qu'une espèce d'unité confuse, où elle ne distingue rien et dont elle exprime seulement un reflet vague et obscur. De même pour l'objet, le général et le particulier se rencontrent primitivement, mais implicitement. Ils sont déjà dans l'esprit, que l'esprit n'en sait rien encore; bien qu'il les aperçoive l'un et l'autre, il ne les distingue pas. Il n'y a pour lui ni général ni particulier distincts, mais une totalité confuse et qui ne manifeste encore ni la variété, ni l'unité, quoiqu'elle les contienne. Voilà le beau réel, le beau primitif dans la nature et dans l'esprit.

Maintenant qu'est-ce que l'idéal? En quoi diffère-t-il, en quoi se rapproche-t-il du beau réel? Comment saisissons-nous l'idéal; comment passons-nous du beau réel au beau idéal? Telle est la seconde partie de la question que nous nous sommes proposée.

L'idéal dans le beau, comme en tout, est la négation du réel, et la négation du réel n'est pas une chimère, mais une idée. Ici l'idée est le général pur, l'absolu dégagé de la partie individuelle. L'idéal, c'est le réel moins l'individuel; voilà la différence qui les sépare; leur rapport consiste en ce que l'idéal, sans être tout le réel, est dans le réel, dans cette partie du réel qui, pour paraître dans sa généralité pure, n'a besoin que d'être abstraite de la partie qui l'accompagne. Comment donc se fait cette abstraction?

Je distingue deux sortes d'abstraction[1] : l'une, que j'appelle abstraction comparative, procède, comme son nom le marque, par la comparaison de plusieurs individus, écarte leurs différences pour saisir leurs ressemblances, et de ces ressemblances ainsi abstraites et comparées forme une idée générale, que j'appelle idée générale collective et médiate ; collective, parce que tous les individus comparés y entrent pour quelque chose ; médiate, parce que sa formation exige plusieurs opérations intermédiaires. L'autre abstraction a cela de particulier qu'elle s'exerce ou peut s'exercer, non sur plusieurs individus, mais sur un objet unique, complexe, dont elle néglige la partie individuelle, dégage la partie générale, et l'élève de suite à sa forme pure. Ces deux abstractions aspirent toutes deux à l'idée générale. Mais l'une qui, dans un objet, considère seulement la partie individuelle, est nécessairement contrainte, pour arriver à l'idée générale qu'elle cherche, d'examiner plusieurs autres objets dont elle abstrait encore les parties individuelles qu'elle compare. Cependant si tout objet est essentiellement composé d'une partie générale et d'une partie individuelle, pour obtenir une idée générale il n'est pas besoin de recourir à l'examen et à la composition de plusieurs objets ; il suffit, dans tout objet, de négliger la partie individuelle, et d'abstraire la partie générale, et on arrive ainsi immédiatement à cette idée que j'appelle idée générale, abstraite, immédiate ; générale, puisqu'elle n'est pas individuelle ; abstraite, puisque pour l'obtenir il faut abstraire dans un objet l'élément général de l'élément individuel,

1. Tom. Ier, Cours de 1817, programme, p. 217, et leç. XXIe, p. 529. Plus haut, programme, p. 26 ; Ire part., leç. II, III, IVe ; IIe part., leç. XIe.

auquel il est mêlé actuellement; enfin immédiate, puisque nous l'obtenons, ou du moins nous pouvons l'obtenir sans avoir recours à la comparaison de plusieurs objets. Telle est la théorie de la génération et de l'origine de l'idée de cause, de l'idée de triangle et de cercle; et il me semble que c'est dans le centre de cette théorie que les deux théories extrêmes des idées générales innées et des idées générales comparatives perdent ce qu'elles ont de faux, en conservant ce qu'elles ont de vrai. Les idées innées viennent de l'impossibilité d'expliquer certaines idées générales par la collection et la comparaison; les idées générales comparatives viennent de l'impossibilité de concevoir les idées innées. On ne pouvait rendre compte du beau idéal par la combinaison des diverses beautés individuelles éparses dans la nature; on a donc eu recours à l'hypothèse désespérée du beau idéal inné; et l'absurdité d'un idéal primitif sur lequel nous jugeons tous les objets individuels, a poussé et retient encore plusieurs bons esprits dans la théorie incomplète et fausse de l'idéal comparatif. L'idéal n'est ni antérieur à l'expérience, ni le fruit tardif d'une comparaison laborieuse. Dans le premier bel objet que nous offre la nature, nous découvrons les traits généraux et constitutifs de la beauté, physique, intellectuelle ou morale, et c'est avec ce premier objet que nous construisons immédiatement le type général qui nous sert ensuite à apprécier tous les autres objets, comme c'est à l'aide du premier triangle imparfait que la nature lui fournit, que le géomètre construit le triangle idéal, règle et modèle de tous les triangles. Le beau idéal est aussi absolu que l'idéal géométrique, et il n'a pas été formé autrement.



La nature nous le cache à la fois et nous le révèle; elle ne réfléchit la beauté éternelle que sous des formes qui s'évanouissent sans cesse; mais enfin elle la réfléchit, et pour la voir, il suffit d'ouvrir les yeux. Il y a de l'absolu dans la nature comme dans l'esprit de l'homme, au dehors comme au dedans; et c'est dans le rapport, plus intime qu'on ne pense, de l'absolu qui contemple et de l'absolu qui est contemplé, que gît l'aperception de la vérité.

DES RELIGIONS DE LA NATURE.

Les premiers regards de l'homme sont pour la nature, pour cette nature tour à tour si gracieuse et si terrible qui fait une si grande partie de son bonheur et de sa misère, et influe puissamment sur toute sa destinée. C'est là d'abord que l'homme trouve Dieu. Plus tard il le trouvera aussi dans sa pensée, dans les grandeurs qu'il y découvre, dans les vérités sublimes qu'il y entrevoit. Mais les religions de l'esprit sont partout et nécessairement précédées par les religions de la nature.

Dans le premier âge du monde, l'homme ne cherche pas Dieu par delà ses signes visibles. Le signe lui est la chose signifiée. Tout phénomène qui le frappe lui est Dieu. Il adore les forces de la nature qu'il considère non pas comme les ministres de la toute-puissance divine,

mais comme cette toute-puissance elle-même. Tout faible qu'il est, et à cause de cette faiblesse même, il aspire à communiquer directement avec Dieu. Pour n'avoir pas d'intermédiaire entre Dieu et lui, il fait de l'intermédiaire Dieu même, et il voit bien aisément Dieu face à face en le confondant avec les objets matériels placés sous ses yeux et sous ses mains. Il le voit ainsi, il le touche, il lui parle, il lui adresse directement ses hommages. Il déifie la pierre, la plante, le fleuve, sans y voir autre chose qu'un fleuve, une plante et une pierre. Tel est le fétichisme, premier degré, première forme du développement religieux de l'humanité.

Mais peu à peu l'intelligence de l'homme s'élève au-dessus de ces cultes grossiers, et si les dieux qu'il se fait sont encore des dieux corporels, au moins ce sont des dieux intelligents. L'homme, dans le fétichisme, s'abaissait devant des dieux inférieurs à lui ; dans l'anthropomorphisme, il ne s'abaisse que devant des hommes, et encore devant des hommes immortels et tout-puissants.

L'homme se sent de bonne heure une cause intelligente et libre. Une fois qu'il a fait cette découverte, il la transporte et la répand au dehors [1]. Aux phénomènes qui frappent ses sens, il prête ce caractère de cause volontaire et intelligente dont il ne se peut séparer, puisque cette cause c'est lui-même. Alors la vie, qui n'est pas autre chose que l'action et la réaction perpétuelle des forces qui nous environnent et de la force qui est en nous, nous apparaît comme un combat entre deux forces semblables également intelligentes et libres. Voyez l'enfant accuser

1. Cette remarque est de Turgot. Voyez tom. Ier, Cours de 1816, p. 147.

les objets extérieurs qui s'opposent à son action, et se retourner contre eux avec colère. Transportez dans l'humanité tout entière cette illusion avec les conséquences qu'elle entraîne, et vous avez le paganisme.

Partout les Grecs ne voyaient que des êtres semblables à eux-mêmes, dieux, génies ou démons. Leur Olympe était peuplé de divinités supérieures. La terre, l'air, l'eau et le feu avaient reçu des dieux d'un ordre moins relevé qui communiquaient directement avec les hommes; et au-dessus des dieux inférieurs et des dieux de l'Olympe, était le destin, non pas ce destin aveugle, qu'on appelle le hasard, mais un destin intelligent et libre, ayant des desseins empreints d'un caractère moral, et les faisant exécuter avec une force invincible, et fatale en ce sens que les hommes et les dieux ne s'y pouvaient soustraire. Le combat contre le destin était alors une lutte d'une intelligence contre une autre intelligence. C'était donc une guerre qui ne manquait pas de noblesse, même de la part de l'intelligence qui succombait. Chez nous, au contraire, au point de vue réfléchi de l'humanité, la nature est un ensemble de forces qui s'ignorent. Plus de dieux sous l'écorce des arbres, dans le mouvement des flots, dans tous les phénomènes de la nature, mais des forces purement physiques, soumises à des lois insurmontables, sans conscience de leur action et de ses effets, et contre lesquelles la lutte serait sans dignité et la colère absurde.

Le drame antique nous représente l'idée que les Grecs se faisaient de la vie. Les critiques modernes, et Schlegel à leur tête, ont défini la tragédie ancienne la lutte de la fatalité contre la liberté. A la bonne heure, pourvu que par la

fatalité on n'entende pas ici le hasard. Les Grecs avaient prêté à la nature et au destin qui y préside l'intelligence et la liberté, et ils en avaient fait ainsi un personnage dramatique. Il leur eût été impossible de donner ce caractère au hasard, et ils n'y ont jamais songé. Le hasard est une puissance aveugle, sourde et muette, qui peut tomber sur nous, nous écraser même, sans exciter en nous aucune passion, ni indignation ni colère, sans nous faire battre le cœur d'aucune manière. On ne peut donc tirer du hasard un intérêt tragique. C'est ce que n'a pas compris Werner dans l'œuvre bizarre intitulée *Le Vingt-quatre février*[1]. Cet auteur met en scène une famille, qui, à certain jour marqué, doit, sans le savoir, commettre un crime; mais il ne suppose pas un destin qui, par des motifs quelconques, ait condamné cette famille à ce crime, un destin qu'on puisse comprendre, et contre lequel on puisse s'armer de courage, instituer une lutte. Un hasard incompréhensible plane sur cette destinée; comme ce hasard n'a rien voulu, on ne peut lui porter ni amour ni haine, pas plus qu'aux forces inertes de la nature, à l'attraction ou à la répulsion, à la force centripète ou centrifuge. C'est pourquoi la pièce de Werner, qui prétendait donner l'idée du système antique, est éminemment moderne. Dans *Œdipe*, au contraire, un homme lutte contre le destin; mais ce destin est une puissance intelligente et volontaire; c'est un dieu, un dieu qui éprouve, qui punit sévèrement et mystérieusement, trop mystérieusement peut-être, mais que l'on peut fléchir et désarmer, comme la justice, à force de courage ou avec

1. Voyez mad. de Staël, *de l'Allemagne*.

le repentir et par une expiation volontaire. Les anciens luttaient donc jusqu'à la mort, et ils le pouvaient avec gloire ; nous, d'après l'idée que nous nous formons de la nature et du sort, nous ne pouvons que nous résigner, et la résignation n'est pas dramatique.

L'anthropomorphisme ne prête pas seulement aux phénomènes sensibles notre âme, notre liberté, notre intelligence ; il prête à cette âme, à cette liberté, à cette intelligence, une enveloppe comme la nôtre. C'est l'homme tout entier transporté hors de lui avec le cortége de ses grandeurs et de ses misères.

Ne nous hâtons pas d'accuser l'anthropomorphisme et de relever ses erreurs, ses extravagances, l'idolâtrie qu'il a répandue ; il faut reconnaître avant tout son immense supériorité sur tout ce qui le précède, particulièrement sur le fétichisme et sur le culte des éléments. L'anthropomorphisme est la première conquête de la liberté et de l'intelligence qui devait en amener une plus grande et préparer l'avénement des religions de l'esprit.

Sous l'empire de l'anthropomorphisme, les phénomènes de la nature sont remis à leur place : ils ne sont plus des dieux, mais des signes des dieux. Cette source, cet arbre, n'est plus une divinité ; la divinité, c'est la Naïade, c'est la Dryade, cachées et invisibles.

L'homme ne transforme en divinités que les formes de la nature qui lui sont supérieures, qui excitent en lui la crainte, ou l'espérance, cette sœur de la crainte. En cela du moins Lucrèce a raison :

Primus in orbe Deos fecit timor.

Ces puissances supérieures se montrent-elles bienfai-

santes et amies? l'homme leur témoigne sa reconnaissance et son amour. Malfaisantes et ennemies? plein de terreur, il les supplie de lui redevenir propices. La prière naît de la crainte et de l'espérance; elle suppose que l'être à qui elle est adressée est capable de l'entendre et de l'accueillir, qu'il est intelligent, qu'il est libre, qu'il est bon.

La prière réglée, avec une forme déterminée, sous l'autorité de la famille ou de l'état, voilà les rites domestiques et les cultes publics.

Rien de mieux assurément; mais on ne s'est pas arrêté là : non content de prier et d'invoquer les dieux, on a voulu les entendre et les voir; et de l'invocation on est aisément passé à l'évocation.

Les dieux de l'Olympe composaient entre eux une hiérarchie. Quand on s'était assuré la protection d'une divinité supérieure, on avait par son entremise le secours des dieux subalternes; on pouvait ainsi obtenir l'accomplissement de ses désirs. Pour cela il fallait offrir des présents, il fallait au moins adresser des prières. Quand on prie, on a le désir et on a l'espoir d'obtenir ce qu'on demande. Ajoutez à ces sentiments naturels le travail de l'imagination. L'homme demande à son Dieu de lui dévoiler l'avenir; en lui demandant une réponse, il la fait à peu près lui-même, et il se persuade qu'elle lui vient d'en haut; le voilà inspiré, le voilà prophète. Par une illusion semblable, quand on éprouve l'ardent désir de voir un objet absent, l'imagination, enflammée par le cœur, nous représente cet objet, et l'on croit voir et toucher sa propre création. C'est une crédulité toute naturelle; il ne faut pas mettre à sa place de grands calculs,

une savante hypocrisie. Le premier qui a fait des miracles, prédit l'avenir, révélé les volontés d'un Dieu, a été dupe de lui-même ; il était de bonne foi, et c'est de là qu'il tirait son empire. Il parlait à des hommes semblables à lui, remplis des mêmes besoins, imbus de la même foi. Sa confiance en lui-même s'en augmentait, et sa force augmentait avec sa confiance : il était et il se sentait l'interprète et le représentant de l'esprit des peuples.

Quand une fois on entend les dieux, on peut bien les voir ; et bientôt on croit pouvoir en procurer la vue à certaines conditions et à l'aide d'un appareil mystérieux ; de là les rites et les cérémonies de l'évocation.

C'est vers la fin du paganisme que l'évocation s'introduisit ou plutôt se développa au sein des religions de la nature, recueillant et associant toutes leurs forces pour prolonger leur agonie. Du mélange fanatique des vieilles traditions de l'Asie avec les restes d'un paganisme corrompu, se forma dans Alexandrie une secte de théurgie et de magie qu'il ne faut pas confondre avec la philosophie d'Alexandrie, bien que celle-ci ait avec elle plus d'une triste ressemblance[1]. La secte théurgique dont je parle ici naquit du désespoir de l'esprit antique au spectacle de la religion populaire expirante et des progrès toujours croissants du culte nouveau. Le christianisme éclatait par des miracles ; le paganisme voulut avoir les siens. Telle fut la théurgie d'Apollonius de Tyane. Il faut voir dans les auteurs de ce temps[2] ce qu'était devenu le paganisme philosophique, pour comprendre de quelles folies le christianisme délivra le monde en substi-

1. Plus haut, 1re part., leç. IX et Xe, *du Mysticisme*, p. 116.
2. *Fragments philosophiques*, philosophie ancienne, article *Eunape*.

tuant à des cultes épuisés qui, après avoir été un progrès, étaient devenus un joug insupportable et un obstacle à tout progrès nouveau, un culte épuré, une religion d'intelligence, un Dieu en esprit et en vérité.....

FIN DU TOME DEUXIÈME.



TABLE DES MATIÈRES

DU TOME DEUXIÈME.

ANNÉE 1817-1818.

TROISIÈME PARTIE DU COURS : DU BIEN.

FRAGMENTS RELATIFS AUX LEÇONS PRÉCÉDENTES.

GUIZOT

HISTOIRE DE LA CIVILISATION EN EUROPE ET EN FRANC M. Guizot, membre de l'Académie française, ministre des Affaires étrangère in-8, papier vélin, ornés d'un beau portrait. Prix de chaque volume..

Chaque partie se vend séparément.

—**HISTOIRE DE LA CIVILISATION EN EUROPE** depuis la ch... de l' romain, par M. Guizot. 1 vol. in-8, nouv. édit. ornée d'un beau portr...

—**HISTOIRE DE LA CIVILISATION EN FRANCE** depuis la chute ... romain jusqu'à la Révolution, par M. Guizot, 4 vol. in-8, nouvelle éditi... chaque vol. . . . .

HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION D'ANGLETERRE depuis l'avè... Charles Ier, jusqu'à sa mort, par M. Guizot, nouvelle édition, 2 vol. in-8, vélin avec portraits; prix de chaque vol. . . . .

— Les mêmes ouv. ci-dessus, imprimés grand in-18, *dit* format *anglais*.

Victor COUSIN

COURS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE comprenant : 1° l'In... *tion à l'histoire de la Philosophie; 2° Histoire de la Philosophie au siècle;* par M. Victor Cousin, pair de France, membre de l'Academie fr... 5 vol. in-8, nouvelle édition. Prix de chaque volume. . . . .

Chaque partie se vend séparément :

— **INTRODUCTION GÉNÉRALE A L'HISTOIRE DE LA PHILOSO...** par M. V. Cousin; nouvelle édition. 1 vol. in-8. Prix. . . . .

— **HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AU XVIIIe SIÈCLE**, par V... nouvelle édition. 2 vol. in-8. Prix de chaque vol. . . . .

— Les mêmes ouv. ci-dessus, imprimés grand in-18, *dit* format *anglais*.

Sous presse : Les 5 vol. ci-après pouvant servir de complément au Cours ... toire de la Philosophie ci-dessus :

HISTOIRE DES SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE MODERNE sur la ... de l'existence personnelle, — sur la nature, l'origine et la légitimité de ... naissances dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre moral, — sur les idé... du beau et du bien. 3 vol. in-8, papier velin sat. Prix de chaque vol. .

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MORALE AU XVIIIe SIÈCLE. ... sensualiste. — Ecole écossaise; par M. V. Cousin. 2 vol. in-8, à . . .

— Les mêmes ouv. ci-dessus, imprimes grand in-18, *dit* format *anglais*.

FRAGMENTS LITTÉRAIRES, par M. V. Cousin. 1 fort vol. in-8. ...

JACQUELINE PASCAL, par M. V. Cousin. 1 vol. gr. in-18 ...

DES PENSÉES DE PASCAL, par M. V. Cousin. 2e édit. 1 vol. . . .

DEPPING

HISTOIRE DES EXPÉDITIONS MARITIMES DES NORMANDS ... établissement en France au Xe siècle, par M. Depping. Ouvrage c... cadémie des Inscriptions et Belles-Lettres; nouvelle edition, entièrement ... 1 fort ... in-8. . . . .

MERVEILLES ET BEAUTÉS DE LA NATURE EN FRANCE, par M. ... Description de ce que la France possède de plus curieux sous le rapport ... toire naturelle, 9e édition entièrement refondue. 1 vol. in-8, 1845. . . .

— Les mêmes ouv. ci-dessus, imprimes grand in-18, *dit* format *anglais*. .

LES JUIFS DANS LE MOYEN AGE, essai historique sur leur état com*mercial* et littéraire, par M. Depping, ouvrage couronné par l'Académie des Inscrip*tions* et Belles-Lettres. 1 vol. in-8. Nouvelle edition. 1844. . . .

